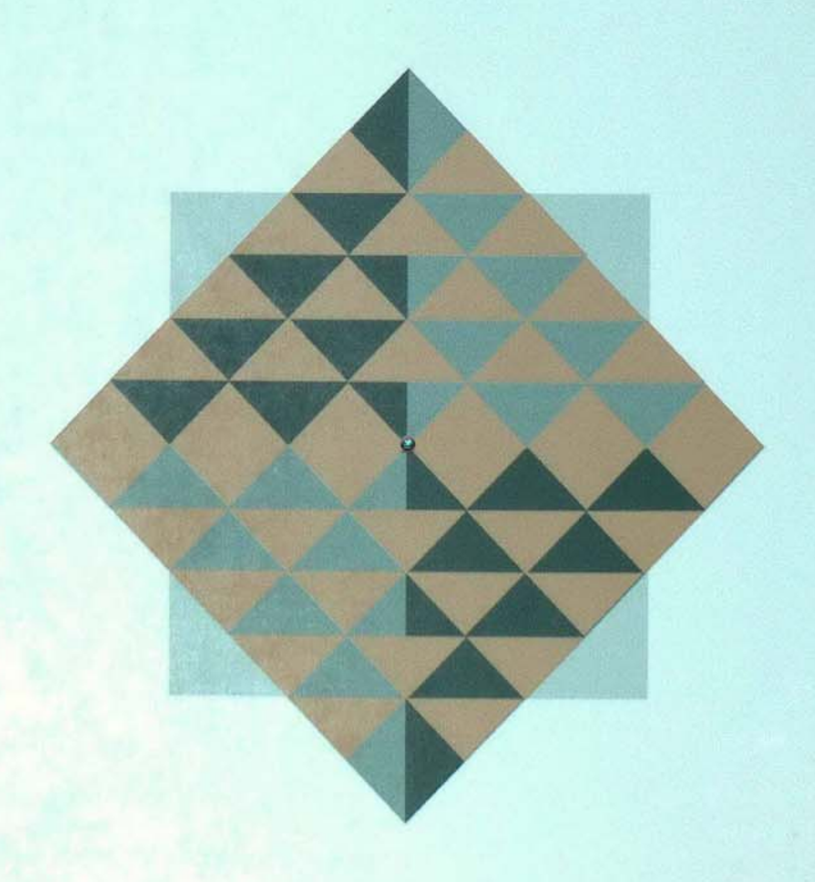
مطاع صفدي

نقد الشر المحض

21.9.2017

نظرية الإستبداد
في عتبة الألفية الثالثة



مركز الإنماء القومي

مطـاع صفـدي

نقد الشر المحض

نظرية (لانظرية) الإستبداد
في عتبة الألفية الثالثة



مركز الإنماء القومي

مركز الإنماء القومي/ بيروت ـ باريس

لبنان ـ رأس بيروت ـ المنارة ـ بناية الفاخوري
ص.ب: 135072
تلفاكس: 740188

الطبعة الأولى
2001

فهرس الكتاب الأول

I القسم الأول

المدخل إلى الفلسفة المرآوية

اكتشاف المعرفي الحداثوي

II القسم الثاني

في نقد الشر المحض

III القسم الثالث

القطيعة/ الثورة في العصر المرآوي

نظرية اللانظرية حول الاستبداد في عتبة الألفية الثالثة

IV القسم الرابع

نحو عهد ايكولوجيا العقل

الغربنة الأمركة «بقية العالم»

V القسم الخامس

استراتيجية جيو ـ فلسفية

تاريخ المستقبل الإنساني: مستقبل الأمركة؟

الخاتمة

نحو استراتيجية جيو ـ فلسفية

كلمتنا للألفية الثالثة

وماذا بعد..

ليس الشر المحض وعداً دهرياً للإنسانية مع الكارثة المطلقة. ليس قيامةً دنيويةً أو جحيميةً. لكنه هو حال امتناع فهم العالم بغير أدوات الشر المحض نفسه. إنه الاستحواذ على مركزية الفهم والتأويل بما يلغي أية مغايرة لمحيط الدائرة حوله. ذلك أن شرور التاريخ فجرت جاهزيات الفهم بالرغم عنها. حتى استطاع الفهم أن يتجاوز جاهزياته تلك واحدةً بعد الأخرى، ويغلق دارة كل تحقيب حدثي أو معرفي، وصولاً إلى حالة قيام الفهم بذاته ولذاته التي تميز خاتمة الحضارة، والشروع في ابتناء المدنية. وبذلك لا يبقى أمام شرور الحضارة النسبية إلا القفزة النوعية الأخيرة نحو تصييرها الشرّ المحض، أو اختفائها المحتوم كأركيولوجيا فعالة أو ترميزية. لن تتحقق تلك القفزة إلا بالنقلة الحاسمة من صراع جدلي ضد ومع جاهزيات الفهم، إلى الفهم وموقعه بالذات، إلى: الفكر بما يرجع إليه وحده.

لكن كيف يغدو الشرّ محْضَ ذاته مقابلَ الفكر الذي يوشك أن يفوز أخيراً باستقلاله الناجز عن جاهزيات الفهم. تلك هي قصة السردية الأخرى غير المحكية، وقد آذنت باختتام استراتيجية التسمية على الحد الحدي بين الحضارة أو عصور الشرور، المعلومةِ الأسماء والعناوين والملامح ومقاوماتها، وبين عصر اللاتاريخ الجديد، أو المدنية، أو مجهول العالم الأعظم. فالشر المحض، ربما يولد ولادته المطلقة على جسر العبور الأصعب هذا، طارحاً تحديه الأقصى في سعيه إلى الاستيلاء الحصري على موقع الفهم عينه، وليس على جاهزية من جاهزياته في تراثها الأدلجي المنقضي. فإما أن ينجح في فرض شراكته على ضحاياه أنفسهم ويفوز بتدمير كل استراتيجية بريئة في تسمية أحداثه وأشيائه، والتأشير على عناوينه في الغابة الإلكترونية، قيْد التصنيع والتسويق والتأهيل، والإجهاز على الفهم، وحق الفهم من كل نداء حُرّ أخير. وإما أن تعالجه السقطةُ الأخيرة في شبكيات التسميات المنصرمة، والوقوع تحت طائلة المحجوزات، التعيينات الأركيولوجية المعهودة، بكل ثنائياتها الاختزالية التقليدية.

ما يحاول أن يفوز به الفكر أخيراً، بعد تمارين التاريخ الكارثية كلها، هو اكتشاف وجه العالم الحقيقي بريئاً من إسقاطات الأنظمة المعرفية والأدلجات واستثماراتها التأحيدية للكوني فيه، من أجل أخصّ الخاص فيهما. وقد يكون مثل هذا الفوز نصراً للميتافيزيقا الأمْيَة على كل قوالبها المصادرة لإشاراتها، على «الميتافيزيقيات الأخرى» المسكوت عنها، والمتداولة علنياً ملء ثقافاتٍ لعالم ميتافيزيقي مضاد. لعلّ التوقيت لتحيين براءة الصيرورة أضحى هو الراهني الكوني، لكنه في الآن عينه قد يأتي بالصيرورة المثلومة مجدداً، حيثما لن يعود الشر هذه المرة إلا محضاً، خالصاً لذاته، ومطلقاً. . .

وإنه لَرِهانُ استراتيجيةٍ لا تعرف اسمها بعد.

م. ص

القسم الأول

المدخل إلى الفلسفة المرآوية

الكتشاف المعرفي الحداثوي

I في كتابة المعرفي/الحداثوي

II المعقولية في لحظة الحداثة البعدية

III الإنسان المرآولي و«نهاية التاريخ»
أقنومة الأمركة

في كتابة: المعرفي الحداثوي

1

عندما أوردنا العبارة المزدوجة: المعرفي/الحداثوي. فصلنا بين طرفيها بالخط المائل، فما القصد منه. كنا نقرن حدّي العبارة، نوجد لهما موقعين متجاورين. فهل تحاشينا بذلك حقاً حتمية البحث عن ثمة علاقة بينهما. استغنينا بمشهد التجاور، مع الخط الفاصل بينهما، عن التورط في إثبات أية علاقة. لا شك أن التجاور يفيد التجسيد المحسوس، أكثر من الاندفاع وراء التشبيك المنطقي. ولهذا قلنا إن العبارة غدت ← مشهداً. والمشهد يتطلب تمعُّنَ الرؤية. فوجوده ← هناك أقوى من أي تمثيل عنه. ولكن العين وحدها ليست قادرة على تحريك المشهد. إنها تتقبله كما هو. وتلاحظ العين أن الخط يقسم العبارة. إنه يوقف تواصلها فجأة. ثم يشرع بتبيان اللفظ الآخر الذي ← يقع ـ ما وراء الخط. هنا إذن تحديد أولي للجهة. أمامنا لفظ يقع ما قبل الخط. والآخر ما وراءه. والخط في حد ذاته إشارة خام. لكن وقوعه بين اللفظين أضفى عليه ثمة وظيفة. حرّكه. فهو الآن هذا الخط الذي ← يفصل. وماذا يفصل. إنه يأتي بعبارتين: المعرفي ـ الحداثوي. إذن فهو يفصل ما بين لفظين يحضران معاً. والخط المائل يحضر بحضورهما لكي يفصل ما بينهما. إن له إشارة لا يمكن أن نُشاهد إلا وهي مانعةً للفظ السابق من أن يتدافع إلى ما بعده، ومساعِدَة ومخليةً المجال كذلك لقيام لفظ آخر. فالمابعْدُ والماقبلُ تحديدان جهويان ما كانا ليقعا لولا أن جسداً آخر مختلفاً عنهما تماماً في كل شيء، قد دخل بينهما. هذا الجسم الغريب المباين قد نقل العبارة من اسمها كعبارة ← إلى المشهد، كإسم آخر، له إشارته المغايرة.

لعل انتقال العبارة من ذاتها إلى ← المشهد. يضفي عليها تشكيلاً آخر. هنا يمكن القول إنه قد حدث: تحريكٌ. والتحريك ليس ناجماً عن نص العبارة بذاتها، أو عن أحد لفظيها. أي ليس تحريكاً من ذات النص. ليس ← نصياً. لكنه يحرّك النص، مع ذلك، بحيث يجعل ترسيمه الحروفي قابلاً لاختراقه من قِبَلِ نوعٍ آخر من الترسيم

الذي يمكن وصفه بالتأشير. بحيث إن دلالة اللفظين معاً تعود إلى مستواها الأول المادي الخام كـ ـ تأشير. وذلك حتى يمكنها أن تتلقى من الخط المائل الفاصل دلالته كتأشير لا يبلغ مستوى دلالة اللفظ. فالخط لا ينتمي إلى مقولة اللفظيات. ولكنه عندما يدخل بين هاتين اللفظتين فإنه يكون له من التأثير عليهما ما يجعلهما يرتدان من ترسيمهما الملفوظي، إلى كونهما ← تأشيرين فحسب.

ذلك ما سمح لنا بالقول إننا إزاء مشهد، وليس عبارة. فالخط، كتأشير خارج أية دلالة، استطاع أن يرد دلالتي لفظين إلى مستواهما الإشاري الخالص. فالطابع الإشاري تغلّب إذن. وصار بالإمكان القول إننا إزاء ← مشهد، وليس عبارة. وإننا ما زلنا في هذا الإزاء (= إزاءَهُ) في العتبة. نحن لم نشرع لا في قراءتـ ـ ـه، ولا في كتابـ تـ ـه، بعد. إننا ننظره. هو مشهد. ونحن نشاهده. والموقف رؤيوي كله. ولعل السبب هو تدخل عامل إشاري فقط بين اللفظين، مما أبرز فيهما النتوء الإشاري قبل الدلالي. وهنا فالموقف الرؤيوي يقدم ثمة معرفة أولية. هي معرفة المشاهدة الخاصة. ومن غريب الصدف أن تكون هذه المعرفة نفسها قادرة كذلك على المشاركة فيما تعنيه عبارة المعرفي/الحداثوي. أي أن الرؤية التي تكتشف عناصر المشهد أمامها في هذه العبارة، لا تقول عنه إنه: مشهد، لكنها تتلفظه بصمت. يتناوله فعلُ القراءة الذي لا يحسب للرؤية حساباً. ويعتقد أن فعله لا يتضمن الرؤية أبداً، بل حتى ليس له منطلق منها. فالقراءة فعل معقد يَبْرأ من أصله، ويدخل في نطاق ← الفهم الذي لا يلبث، هو بدوره أيضاً، أن يبرأ من فعل القراءة.

فلو أن الخط المائل (/) ما شكّل هذا الصدع المفارق بين اللفظين، وأحدث خللاً يمكن وصفُه وظيفياً بينهما، لكانت العبارة شكّلت جملةً نحوية سليمة. لكن الخط قطع التواصل اللفظوي المتدفق بين حدّيْ العبارة. جعل الشكل يحتل موقع التأثير الأول. كما لو أنه كذلك يمنع استمرارية الدلالة. يتدخل فجأة ليقطع العلاقة قبل أن تقوم. في هذه الحالة يُراد للفظ: المعرفي، الاكتفاء بجسده الحرفي. كما يراد للفظ: الحداثوي، الانتصاب في جهة أخرى. ولعل له مكاناً قابلاً للتحديد الجهوي أكثر مما للفظ الأول، إذ إنه يُرْسَمُ بلونه: المابعد. وحتى اللفظ الأول يرسم بكونه: الماقبل. كأن الثاني مرجع لذاته وللآخر معاً. ومن المهم هنا التنبه لهذه المفارقة: إذ كيف يكون التالي محدِّداً لما سبقه. ذاك هو امتياز المشهد المواقعي على علاقة التوالي الزماني. فالمشهد المواقعي فضلاً عن كونه يتيح رؤية شمولية للساحة بمختلف المواقع فيها المشغولة أو الخالية، فإنه يتيح حرية الاختيار، لزاوية الرؤية: إذ يمكن للمشاهد أن ينقل بصره حيثما يشاء دون إحساس بقسرية معينة تفرض شكلاً واحدياً. فالساحة مسرحُ أشكالٍ وجهوياتٌ وأبعادٌ لا تنتهي.

وأهم من كل هذا أن كل عنصر في الشكل قادر على أن يلعب الدور الأولي، إذ يمكنه أن يجعل المشاهد ينطلق منه ليحدد بقية المواقع بالنسبة له.

لكننا إزاء عبارتنا المعرفي/الحداثوي، ثمة ترتيب هندسي لمجال الرؤية العام. بل يمكن للنحوي كذلك أن يضيف أن لصياغة اللفظين أثرهما في رؤية هذا الترتيب نفسه. فهناك صيغة اسم الفاعل مع صيغة الصفة المشبهة التي تأخذ هي كذلك صياغة المبالغة لدلالة الحصْر، وليس العكس ـ كما هو متعارف عليه نحوياً. فإن شكل الصَّرْف يجعل المشهد ليس رؤيوياً فحسب، لكنه تصويتياً كذلك! إذ سرعان ما يقترن تصويت اللفظ بانطباع رؤيته ـ وإن يكن هذا التصويت ضمنياً ومضمراً. لكن الخط المائل، الفاصل والقاطع، هو الذي يثير كل هذه التشابكية من العناصر والتصويتات غير المسموعة بما يقرب من الحالة المهرجانية: تدخل العبارة من خلالها إلى الذات القارئة لتحدث فيها صدمة السؤال الأول: (ولماذا هذه التشكيلة كلها: من الصياغة النحوية إلى القطع ما بين اللفظين).

فالعلّة في كل هذه الإشكالية ليست قراءة العبارة بل كتابتها. فهي جاءت مكتوبة هكذا لتُقرأ هكذا. وبالتالي تتحكم أولوية الكتابة في كل ما عداها من العمليات التفكيكية التي تجعلها تالية عليها. فالعبارة المكتوبة، وإن لم تكن ممهورة بتوقيع كاتبها، المسؤول عنها، إلاّ أنها تمارس أمْريتها الخاصة من لَدُنِ كتابتها بالذات. فتنتزع بذلك مسؤوليتها الخاصة، وتغدو هي: توقيعها. أي أن النص هنا قابل للتشبث بدلالتيته والاكتفاء بها عن ← تعبيريته. كما يريدنا /هوسرل/ أن نتوصل من منهجيته في الإرجاع الماهوي. وليس كما يريدنا /دريدا/، عندما يقدم تعبيرية النص على دلاليته، عندما يكون توقيعه حاسماً [1].

لكن الحالة الثالثة هي الغائبة في هذا السياق أو هذا الاختيار شبه المستحيل بين الإحراجين. فإن عبارة: المعرفي/الحداثوي، التي لا تقول شيئاً بعد، وهي تعدنا بقولها، إنما يمكنها فعلاً أن تنفلت من قرني الإحراج هذا. فليست مضطرة إلى أن تكون دلالية أو تعبيرية. لا ترفض التوقيع كما لا تفرّ منه. وقد تكون هذا أو ذاك، وليس أحدهما في ذات الوقت. لأنها بكل بساطة هي: نصُّها فحسب. وقادرة على التشبث بموقعها دون أن يُقْسِرها أحد على التقدم نحو هذه الخانة أو تلك. لذلك قلنا إنها قد تكون مع ذلك أقرب إلى خانة الدلالية، لكنها تسبقها. قد توحي بمشروع دلالي، بيد أنها لم ـ تشرع ـ فيه ـ بعد. ولا شيء يقسرها على هذا الشروع. فهي قد تعتذر عن كل هذه الإحراجات بكونها لا تزال تحمل مجرد اسمها الاصطلاحي. إنها مجرد عنوان. ومع ذلك تُحمل عليها كل هذه الافتراضاتُ.

فماذا يفعل العنوان إذن. إنه توقيع مقلوب، أو صاحبُ موقع مقلوب، بدل أن يكون في عقب النص صار في رأسه. كما لو أن العنوان إذن يريد أن يقول لست أنا هذا الذي قدمتُه، ولكنني سأكون ما أقدمه. إنه يثير مجرد إشكالية زمانية. لأنه يأتي قبلُ وليس بعد. وهو يقع موقع الرأس الذي لا قيمة له إن لم ينبت فوق جسد، أو إن لم يكن الجسدُ قد نزل منه. لكن العنوان مع ذلك ليس رأساً، ويختلف عن

الرأس. وموقعه الرأسي هو الذي حمّله مثل هذا التشبيه. إنه قبل أن يكون عنواناً كان عبارة. والأصل فيه هو هذا التشكيل العباري الذي مارس تأثيره علينا باعتباره مشهداً أولاً. وكنا مبهورين بالمشهدية. ونحن فضلنا المشهدية على كل من الدلالية والتعبيرية. والفضل في هذا النوع من الإبراز الخاص قد جاء كما رأينا من هذا التدخل الفجائي للخط الفاصل، الذي ما لبث أن جعل من إشاريته الحادة تلقي ظلها على كامل العبارة، لتعطيها صياغة مشهدية خاصة[2].

2

والآن فلنقترب من مقدمة المشهد. ولنقف عند حدود الملفوظة الأولى فيه. وبذلك نكون حقاً قابلين للتعامل مع الإشارة القاطعة: (/)، هذه. فاللفظية التي تشعّ أو تُثار من كلمة المعرفي تريد أن تشير أولاً إلى اختلافها عن لفظ معهود ساري المفعول بين الألسنة وهو: المعرفة. كما لو كان المعرفي يحمل في ذاته منذ البداية ما يكون أقرب إلى تعبيرية النطق أو الناطق به. ذلك أن ياء النسبة الملحقة بالمعرفة قلبت حركية أصواتها، تدخلت في بنيتها النحوية. كما لو أن ياء النسبة أدخلت حركية الناطق بها. فاختلاف المعرفي عن المعرفة هو هذا الاستخدام ذاته للمعرفة كما لو كانت جاهزة ـ من ـ قبلُ؛ وأمكن بالتالي الأخذ بها كما هي، دون التوقف عند عباريتها، والإسراع بتطبيقها على موقع أو شيء آخر يغايرها. فهذا المعرفي هو كيان ما وقع عليه فعل المعرفة، أو أنه كان شيئاً آخر ثم غدا معرفياً. فهو إذن لا يدعي شعارية المعرفة، لكنه عن طريق حذف التاء المربوطة. تمّ تجاوزُ الاسم، للانتقال منه إلى ما يمتّ إلى هذا الاسم بصلة ما. فاللفظة: المعرفة، أصلاً هي اسمٌ ومصدر معاً. والعربية ابتكرت تصنيف: اسم المصدر، لتجمع بين الخاصيتين حتى يمكن انطباقهما معاً على كائنٍ لغوي آخر، يساعد حرف ياء النسبة في إبرازه وتمييزه عما سواه في آن معاً.

المعرفي يُفعِّل اسم المصدر الذي يعطيه قوامه. ينقله بصورة ما من حال الاسم المجرد إلى حال القوام الذي يشغل موقعاً يمكن الإشارة إليه. بل إنه ما أن يتم تعبيرُ المعرفي حتى تقوم إشارته. كما لو كانت تقول لنا: هذا هو. وهذا هو الذي يمكن أن يقال عنه إنه معرفي. عند ذلك يمكن الانشغال إذن وفق سياق اسم الإشارة ومدلولها المباشر، والاستغناء ولو موقتاً عن اسم المصدر. فالمعرفي ألتقي به أمامي، كما لو كان يقع في مجال رؤيتي. إن له طبيعة مشهدية. لأن جسده هو الذي يقول لي: هأناذا هنا. إنه واقع تحت سلطة رؤيتي له. وهو لو لم يكن قائماً من قبل لما أمكن صياغة عبارتي: إنني أشاهده. فالمشاهدة وقعت على شيء ما، وإلاّ لما أمكن أن تكون فعلَها. ولما كانت ثمة حاجة لتلفّظ ملفوظها أصلاً.

إن المعرفي يقع ـ كشيء ـ أولاً، ثم يمكن مشاهدته. ولو لم يكن له هذا الوقوع أولاً لما أمكن الحمل عليه لا باسم المصدر: المعرفة، ولا بسواه. وهنا لا بد للمعرفي إذن من أن تكون له ثمة علاقة بالمشهدية كأي شيء آخر قابل للرؤية، حتى قبل أن

تستحوذ على وعينا خاصيته كمعرفة. ثمة شيء يقوم هناك أصلاً. ثم إن المشاهد أطلق عليه صفة ما كالمعرفي، أو سواه. وفي هذه النقطة بالذات تتدخل مشاهدتي إذن كنوع آخر من الإشارة التي تربط بين ما يجعل من شيء ما قواماً كائناً ← هناك، وبين إمكانية اندراجه تحت جاهزية ملفوظة ما أطلقُها، أنا المشاهد، عليه، لأتعامل معه من خلالها[3].

هذا القوام الذي لا أستطيع مشاهدته إلاّ عبر تصويت لفظي مشكَّل من كلمة: معرفي، إنما تظل كتابتُه على الورق شيئاً قائماً بذاته لا يتضمن سوى حروفه. وهذه ← الكتابة هي مختلفة حقاً عن النظرة المشاهدة قبل الشروع في فعل القراءة، وعن ذلك القوام أو الشيء الآخر المفترض قيامُه في حيز آخر. فالكتابة مستقلة. وهي في مادتها القابلة للمشاهدة الخام ليست سوى نوع من «الخربشات» التي تشغل حيزاً على الورق، أو من الورقة بالأحرى. نحن الذين نسمي هذه «الخربشات» كتابة. ونحن الذين نجعل الكتابة وقائع. ونقرُّ أنها ليست سوى ← رموز. وأن الرموز هي جسور عبور إلى ما سواها. وهذا السوى هو المقصود. وكل شيء سبقه إنما ينبغي أن يوصل إليه. ولقد سمينا هذا الوصول إيصالاً، لأنه لا يتحقق من نفسه، وأن هناك من يعمل على تحريكه حركةَ انطلاق من الكتابة إلى أمر آخر يجب الوصول إليه. فما يوصلنا ← إليه (؟) هو أو شيء موقت، ولا ينبغي التوقف عنده. فالكتابة تفقد إذن تعريفها بذاتها. إنها كتابةُ ما يغايرها. الكتابة توجد في حيز هذه الخربشات التي نسمّى، من ضمن قاموس الكتابة، بالحروف. وأن الحروف لها صياغات علائقية بعضها تُكسبها كياناتٍ جديدة أخرى. وبالتالي لا يظهر فعل الكتابة أنه بسيط. وأن هذا الذي يظهر من الكتابة، ما تشهده الرؤية ليس سوى رأس الثلج العائم فوق المحيط. وأكثر من ذلك فإن فعل الكتابة ينتمي إلى الماضي، وأما ما نشاهده أمامنا فهو ← المكتوب. والفارق بين اسم المصدر أو الاسم في حد ذاته: الكتابة، والمكتوب، أن هذا الآخر هو المشخص وحده. وأنه هو الذي ينطوي عليه المشهد وحده. وأن عبارتنا: المعرفي/الحداثوي، هي بهذا المعنى مجرد إنجاز مكتوب، ويمكن فصله عن كل من فعليْ الكتابة والقراءة في وقت واحد. لأنه في الواقع إنما هو يقع ← هناك. ولكن وقوعه ذاك لا يعني شيئاً فيما يسمى بعملية الإدراك. لأن المكتوب ليس مجرد شكل حروفي. إذ إن هذا الشكل يجب تجاوزه. لكن لا يمكن تجاوزه إن لم ينطلق فعل التجاوز منه بالذات. ومع ذلك يمكن السؤال أنه حتى عندما يتحقق فعل التجاوز فإن التجاوز يحمل معه ما يتجاوزه، وإلاّ لما كان هو نفسه[4].

مع ذلك يجري الحديث عما يسمى بعزلة المكتوب. لأنه في حد ذاته شيء ناجز من ناحيته فانفصل عن كاتبه. ولأنه كذلك معزول في فترة انتظاره للقارىء. المكتوب هنا يشهد على نفسه فقط بين ماضي كتابته ومستقبل قراءته. وعبارتنا (المعرفي/الحداثوي) لا يمكن أن تكون إلاّ مثل أي مكتوب آخر. إنها وحدها قائمة هناك بين

اللحظتين الغائبتين، كتابتها وقراءتها. وأكثر من ذلك فإن أول تأشير يمكن استنباطه من خصوصية ملفوظيتها هو أن حدها الأول: المعرفي يتمّ عزله كذلك عن الصفة التي من المفترض أن تلحق به: الحداثوي. فالخط الفاصل بينهما يريد تأكيد عزلة الحدين عن بعضهما. إذ إن هذا الخط يوقف حركة الشروع في الاتصال، ليفرض نوعاً من الاتصال المغاير الذي يظل حاملاً معه نقيضه في الآن ذاته ألا وهو: الانفصال. في هذه اللحظة نفارق المكتوب إلى بعض قراءته. هذا البعض من القراءة يثبت أن الإشارات السوداء الموجودة على الورق قابلة لتجاوز صورتها الخام، وفي الآن ذاته فإنها تمدّ الجسر بين ماضي كتابتها وانتظار قراءتها. إنها تضم كل هذه العمليات المتناهية في الصغر وعديمة الأهمية. لكنها تؤسس لنا عناصر المشهد الأولية.

حتى يمكننا أن نفهم كيف تكون عبارة ما مفيدة حقاً، فإن العبارة ليست شيئاً زائداً عن كتابتها قبل أن تقوم هذه الكتابة بالذات. ونحن حين نهمل ورشة الكتابة نعطل سلفاً بنية القراءة. بالمقابل ليست الكتابة بناء هيكلياً خالياً بانتظار أن تسكنه القراءة. ومع ذلك فإن لها مشهدها تحت النظر. وإن لها تصويتها باللسان.

3

والآن هل نستطيع القول إن عبارتنا: المعرفي/الحداثوي بالرغم من كل هذه الورشة التي أثارتها أمامنا عبر كتابتها، إلاّ أنها لم توصلنا بعد إلى ما يتخطى مشهديتها. إننا في عتبة المناوشة هذه لمشكلية كتابتها، وقفنا بعدُ في سياق الشكل. افترضنا ضمناً للشكل أولويته، وأنه يفرض مشكلية من نوع خاص. وأنه كان لا بد من مواجهة هذه المشكلية، والعمل على إثارة عناصرها. في حين أن العبارة لم تقدم لنا بَعْد أيّ جسر ـ معرفي نحوها. فإن مشهديتها طغت حتى الآن على نصها. والسبب هو التركيب النحوي من ناحية، وهذا الخط الفاصل (/) من ناحية أخرى. لأن التركيب النحوي ليس مألوفاً. فالأذن تسمع ملفوظة: المعرفة، لكنها لم تسمع بعد: المعرفي. وهذه الصياغة تقول لنا ملفوظة بتصويت مختلف. والتصويت المختلف مع ذلك يظل مبنياً على أساس الملفوظة الشائعة الأولى، ألا وهي: المعرفة. فما الصلة بين هذا الأصل: المعرفة، والتصويت الآخر: المعرفي.

ونحن هنا نسمي صياغةً نحوية بالتصويت لملاحظة وَقْعها الحسي أولاً، ذلك أن الوقع هو المدخل الأول للفهم، الذي بدوره يشرع في السؤال: وماذا يعني هذا: المعرفي. ما الفارق بينه والأصل الشائع: المعرفة. فهل إن صياغة صفة مشبّهة منتهية بياء النسبة قادرة حقاً على طرح بنية مفهومية جديدة؟ أو على الأقل بنية مفهومية أخرى تنزاح عن الأولى.

هنا يمكن الجواب باستحضار بعض وسائل التحليل المنطقي الجاهزة: فنقول: إن المعرفي هو ذلك العنصر الفاعل الذي يجعل من موضوع ما قابلاً لتنطبق عليه دلالة المعرفة. فإذن لسنا هنا بصدد البحث في /أو عن المعرفة، بقدر ما نحن نسعى إلى

تمييز ما تعلمناه في مبحث «نظرية المعرفة» تحت عنوان: شروط المعرفة. أي هذه الشروط التي تتيح للملفوظة ما أن تحوز على بنية معرفة. لكن هل هذا هو فعلاً ما تتقصده دلالة المعرفي هنا. على كل حال تلك هي طبقةٌ أولى من الشروع في ولوج مشكلية العبارة التي تتخطى قليلاً مشكلية الشكل. لكننا لا نبتعد كثيراً عن الشكل. بل نحن هنا في سيرورة تَمَفْهُمِهِ. ولعل أصعب أو أغرب ما يعرض للسؤال الفلسفي هو أن: يتمفهم الشكل، أيَّ شكل. لكننا نحن هنا لا نحس أننا قادرون حقاً على تجاوز الشكل، بل لعلّنا، ولا نريد ذلك، إنما نتقصد التشبث به، ونحن نلج به ومعه إلى طبقة مفهمته ضمن بنيته بالذات. ذلك أننا نتعلق بالمشهد ولا نريد أن نبرحه حتى نُبقي على مواقعيته كدليل ارتجاعي لأية مفهمة لا تبتعد عنه وتنأى إلى فراغ[5].

المعرفي شكلياً هو تحريك صياغي للحروف وتصويتها، يظل محوّماً داخل الملفوظة الأم: المعرفة. وفي الآن ذاته يتجلى داخل أمومته مختلفاً عنها. بل أكثر من ذلك فإنه يُدخِل مرتبية خاصة معطياً لحركيته ثمة تمييزاً. فنغدو بذلك لسنا في صدد معرفة أي معرفة، ولا حتى في صدد: الـ ـ معرفة. بل في صدد ما يبني ويقيم هذه الـ ـ أل ذاتها، أل التعريف التي ما أن تدخل على مفردة حتى تحولها إلى دلالة مطلقة. المعرفي هنا هو ما يضع أل التعريف هذه. هو ما يتيح لحالة ← النكرة (نحوياً)، أن تغدو حالة تعريف. أي أن تشرع في امتلاك دلالة.

وفي النحو العربي، قليلاً ما امتدَّ منه جسر من حال التشكيل إلى عمليات مفهمة وتمعين. في حين أنه إزاء التنكير والتعريف يمكن أن تنفتح آفاق واسعة أمام مثل هذه العمليات. نكتفي هنا بما يمكن أن يؤشر إليه التنكير أصلاً. فهو يضعنا أولاً في مرحلة ما قبل التأشير. فالقول: معرفة، يكاد لا يعني شيئاً بالرغم من حمل القول لورشة الملفوظة الخطيرة كلها التي هي ← معرفة، ومع ذلك ليست هي كذلك. أتكون مجرد ملفوظة خام إذن؟ ليس تماماً. لأن هذا التنكير كما لو أنه يترك الشيء في شيئه ـ إن صح التعبير. هناك إذن وضفية معينة تسمح بالسؤال التقليدي (في مباحث المعرفة) الذي يريد أن يستفهم عن حال هذه المعرفة قبل ـ أن ـ تكون معرفة. فإن ثمة وجوداً لكل هذا العالم قبل أن أشرع في معرفته. هناك ثمة ما هو موجود أصلاً لكي يغدو معروفاً، أو موضوع معرفة: أليست هذه الإشكالية من نوع تلك الإشكالية التي شُغل بها فلاسفة التوفيق بين النقل والعقل تحت هذا العنوان الخطير: قدم العالم أو حدوثه. نفيد هنا من هذا التراث في منحى آخر ذي علاقة بموضوعة قِدَم معرفةٍ قبل أن تغدو: الـ ـ معرفة.

لكن ذلك يظل يحيل ولا شك إلى الجانب المعرفي بل الدرامي من مسألة أن يكون هناك ثمة شيء قابل أن يكون معرفة وليس ـ المعرفة ـ بعد. إن التصاق (أل) التعريف بمقدمة الكلمة يفرض تقديراً معيناً يسبق الكلمة بالذات. فأن تكون هناك معرفة، وليست هي المعرفة، فذلك يفرز مقدماً مادة العمل، ويحدد ميدان العقل[6].

بينما التنكيرُ يَقَعُ خارج التصنيف، وإن كان هو كلفظ، يمارس هذا التصنيف عملياً. فما يفرق حقاً بين التنكير والتعريف، إذا كانت الـ التعريف وحدها المؤشر النحوي؟ بل ما الذي يُكسب هذا المؤشّر قوامه المعياري حقاً. إن اللغة اليومية لا تنتظر جواب هذا السؤال، وكل سؤال آخر من نوعه. وهي تورط ألسنتنا كل لحظة في النطق بالنكرات والمعرّفات بما لا حدود له من الألفاظ. ففي الكلام إذن هناك سيولة غاصة بكلا التصنيفين معاً كما لو أن كل نكرَة هي مُعَرَّفة، وكل معرّفة هي نكرة. واللسان لا يتوقف عند إحداهما ليسأل عما يجعل هذه هي كذلك، وهذه الأخرى ليست كذلك. واللسان في نطقه يبدو ممسكاً بناصية الأمور كلها. إنه يمارس كل لحظة عمليات الرفض والقبول، الاستنكار والاستحسان، بل آلافاً أخرى من لونيات المواقف غير المصنفة ولا المعدّة. ولكنها كلها تدخل في زمرة المعارف. فالكلام ذاته دليل معرفة. وهو يبني كل لحظة آلافاً مؤلفة من حالات المعرفة. لكن كل هذه السيالة المتدفقة من الأصوات والألحان واللهجات التي تسمى لغة أو كلاماً، تندرج في مساحة شاسعة من التنكير. إذ إنها بقدر ما تشغل حيزات صوتية فإن سكون الفراغ يغلب عليها. تتناثر ذراتٍ لانهائية من ومضات الصوت والإيماء الخاطف ومحاولة الانتشار في العابر والهشّ والعارض. إنها نُتَفٌ من الأصوات التي سرعان ما يخبو ترددادها ما أن تنبس بها شفاه. بهذا المنظور تبدو لغة كل يوم أنها غير عابئة أصلاً بأية مشكلية تَمُتُّ إلى التنكير أو إلى التعريف. ومع ذلك فإنها تؤسس تربية عملية، وتلتقي فيها خبرات المجتمعات والأفراد. إنها مجمعُ معرفةٍ ينكر ذاته، أو يرفض أن يتعرف إلى ذاته على أنه كذلك. وقد تكون موضوعاً ثراً لكل العلوم الاجتماعية والنفسية. لكن عندما يدخل السؤال الفلسفي زحمة اللغة اليومية ليسأل عن المعرفي ـ ذاك الذي يجعل من شيء ما معرفة، فإن اللغة اليومية تتحول تحت وطأة هذا السؤال إلى نوع من خزان لكل تلك المواد الأولية التي لم تدخل بعد أي تصنيف، ولم تخضع لفرز أو تعريف. إنها بالأحرى سابقة على التنكير والتعريف، بالرغم من أنها غاصة إلى أقصى حد، بكل أمثلة التنكير والتعريف وهي في حال من الاستخدام والإيصال والتلقين، والحفظ والنسيان[7].

كما لو أن اللغة اليومية هي نسيان الـ ـ معرفة بقدر ما هي خزان معارف وخبرات. إنها الكهف الأفلاطوني قبل أن ندخل الإقامات الأربع التي كشفها هيدغر في خطاب المعرفة الأفلاطوني. بمعنى أن أهل الكهف، وهم حقاً سادرون في مشاغلهم اليومية تحت وطأة ظلال الأشياء ـ وليس الأشياء ذاتها ـ لن يكونوا في حالة كَسْرٍ لهذا السدور. إذ كيف يكون ذلك دون انبثاق فُجاءة السؤال الفلسفي.

فاللغة هي الكهف الأفلاطوني. وهي بقدر ما تغمر أهل الكهف بكل أسمائها وأفعالها فإنها تمنع عنهم لحظة كسر الضجيج، والإمساك بالظل لاكتشاف أنه مجرد ظل، وأنه لا سماكة له على الإطلاق. كما لو كانت اللغة إذن هي مساحة التنكير،

أو ذلك الحيّز الكبير الذي يشتغل عليه التنكير لكي لا يخرج إلى التعريف. وهنا يأتي (المعرفي) ليدخل الإيقاع في كتلة الإقامة الدائمة لأهل الكهف في الكهف. كما لو أن (المعرفي) يريد أن يوقف تدفق المعارف ـ التي هي: معارف، من أجل أن يوقظ أل التعريف الهاجعة المقذوف بها إلى زاوية ما في الكهف. وقد فجر هيدغر كتلة الإقامة الدائمة وحوّلها إلى لحظات أو مراحل. عند ذلك يفرط عقدُ التنكير. يسمي هيدغر إقامةً أولى، وفيها الجميع سجناء القيود، أسرى للعبة الظلال التي تعكسها الدُّمَى. ويتم التعامل معها كما لو كانت هي أشياؤها الحقيقية. ههنا إذن درجة معينة من المعرفة لا تتعرف إلى ذاتها بغير ما هي عليه. والإقامة الثانية تتميز بأن السجناء قد يكسرون قيودهم ويقومون، يتحركون، يكشفون أن الظلال هي انعكاسات الدمَى. يتلمسون الدمى؛ يتعرفون هنا إذن إلى نوع آخر من معارف. إنها درجة ثانية من ← الحقيقة. في هذه اللحظة تولد عبارة جديدة هي: الحقيقة. يغدو لدينا إذن عبارتان: معرفة، حقيقة؛ فلو لم ينكسر القيد، ويتحرك المقعدون القاعدون لما صار الأمر إلى اكتشاف الظل وأصل الظل. فالأصل هنا غدا نوعاً من معيار. يمكن تسميته: حقيقة. فالمعرفة إذن تختلف عن الحقيقة. تلك المعرفة أو أية ← معرفة ملقاة هناك. أما الحقيقة فإنها تبدأ بكسر القيد، وقيام القاعد من حيّزه وقيده، وتجواله فيما حوله، والقبض أخيراً على الظل المزيف، والانطلاق منه إلى أصله، إلى الدمية المنصوبة هناك في حيز آخر ما بين شعاع الضوء الآتي من خارج الكهف، وعمق الكهف. إنها مرحلة انفصال مادة معرفة عما يجعلها معرفةً /حقيقةً، أو معرفةً/ لا ـ حقيقةً. بكلمة أخرى إنها مجرد معرفة ـ لا تعرف ذاتها على أنها كذلك[8].

لكن ما إن يبدأ الإيقاع الثاني من الإقامة/ السجن في الكهف، حين تتكسر قيود السجناء، وتتاح لهم الحركة، ويتلمسون الظلال ويكتشفون أنها لا شيء، ثم يسعون إلى أصولها، إلى الدُّمى المنصوبة ما بين مدخل النور وجدران الكهف، حتى يكون عمر العقل قد انتقل إلى المرحلة التي صارت المعرفة فيها منفصلة عن الحقيقة. وبالرغم من أن أفلاطون يسميها درجة، ويوافقه هيدغر هنا، إلاّ أن المقصود حقاً، وما نريد نحن هنا أن نبرزه، هو هذا المابحدث التاريخي في بنية معرفة لا تزال خارج التنكير والتعريف، وتلك المعرفة التي تدخل هذا الحيز. وعند ذلك يقع (التمفصل) بينها واسمٍ آخر هو: الحقيقة.

إذ صار لأهل الكهف قدرة على القول إنه ليست كل معرفة هي الـ ـ معرفة، أي الحقيقة. إن التطابق بين المعرفة والحقيقة جهد مؤجل إلى مرحلة أخرى من إقامة أهل الكهف في الكهف. فبعد أن يتحقق أهل الكهف من كون أن الظلال ليست هي الدمى، تأتي مرحلة الإقامة الجديدة التي يجب أن تتوج باكتشاف أن الدمى ليست هي الأشياء (المحسوسة)، بل هي أشباهها. ثم إن انقضاء مرحلة الإقامة الثالثة من التعامل مع الأشباه، يتكرس بخروج أهل الكهف أخيراً من عمق ظلال الكهف إلى

ينبوع النور، بعد أن يتتبعوا مسارب النور إلى مصادرها الخارجية. فالخروج إلى عالم الأشياء (في ذاتها)، أخيراً حيث يمكن رؤيتها كما هي تحت أشعة الخير المطلق ليس حالة نهائية. إنه يشكل المرحلة الثالثة من تطور المعرفة وعلاقتها بالحقيقة، إذ لا يلبث هذا المتحرر من قيود الكهف والصاعد أخيراً إلى عالم المُثل، أن يعاود السقوط إلى هاوية الكهف، ليلقى نفسه في عداد بقية البشر المشدودين إلى قيودهم. أي أنه يعود إلى حالة السجين المحروم من رؤية الأشياء على حقيقتها، والمقدّر له أن يبقى رافلاً في قيوده، أسيرَ أوهام الحس التي ليست هي سوى ظلال الدمى، وليست صوراً عن الأشياء / المُثل في حقيقتها الكاملة.

خلال المرحلة أو (الإقامة) الثانية ـ كما يسميها هيدغر ـ فإن الإنسان المتحرر من قيوده ينطلق من ظل الدمية ـ ولتكن دميةً بقرةٍ كما وردت في النص الأفلاطوني ـ إلى الدمية ذاتها، يتحسسها صائحاً: إلَهي ليست هذه بقرة حقيقية! فهنا الخديعة مزدوجة، إذ إن الإنسان عندما كان سجين قيوده كان يرى ظل البقرة فيحسبها هي حقيقتها. وعندما كسر القيود وتحرك من مكانه، وذهب إلى البقرة وجدها مجرد دمية. وتلك هي الخديعة الثانية. ولكن المسألة عند أفلاطون تبلغ ذروة تعقدها عندما يخرج المرء إلى النور ويعاين المثل في حقيقتها، فإن هذا الخروج ليس نهائياً، بل هو حالة تنقضي، إقامة ثالثة موقتة؛ ولا يلبث أن يعود المتحرر إلى قيوده، كما لو كان يفضل قيوده وقعوده في هاوية الكهف، والقبول بالخداع العام مع بقية البشر، على أن يكون متنوراً وحيداً. كما لو أن الوجود مع الآخرين حتى ولو كانوا جميعاً على خطأ أفضل من التوحد حتى مع الحقيقة. لكن أفلاطون لا يترك هذا الفرد لسلامه الكاذب مع الجماعة. بل يجعله مستثاراً دائماً بذاكرته. لأن هذه الذاكرة ستظل تمده بذكريات الأشياء الحقيقية التي رآها عندما استطاع أن يصعد إلى أعلى الكهف وينطلق إلى خارجه. فالإنسان كان صاعداً ذات مرة. ولأمر ما عاود السقوط إلى الهاوية المظلمة. لكنه احتفظ بذكريات النور. وهكذا أسس الفكر الأفلاطوني جدل الصعود بعد السقوط. وأنشأ أساس معيار للمعرفة، مستمدٍ من النفس، من ذاكرتها، من هذا النزوع إلى الكمال المغروس في أعماق النفس والذي يدفع صاحبها إلى تكذيب الأوهام، وطلب اليقين[9].

4

ليست مرحلة العودة إلى الكهف غير مرتبطة بنوع الأحداث التاريخية التي عانتها جمهورية أثينا آنذاك. فقد اقترنت بالحكم على /سقراط/ بالموت، وصعود طاغية إلى الحكم أو على الأقل سياسي مخادع هو كاليپوليس (Callipolis). فإن موت الفيلسوف كان يعني ولا شك انطفاء عنصر التنوير من المدينة. ولكن في الوقت نفسه فإن جدل الصعود لا يتم دون إردافه بجدل الهبوط. وكان من حق أفلاطون، قبل أن تولد

التقنية بعصور عديدة، أن يلجأ إلى تفسير هذا الدافع الذي يحرك في الإنسان حب الحقيقة، وكأنه صدى أو تذكّر للمَثَل الذي شاهدته النفس ذات مرة حين قهرت قيود الشهوات، وصعدت إلى عالم المُثُل. لكن أفلاطون ومنذ لحظته التاريخية تلك، لم يستطع أن يلحظ في رؤية الحقيقة إلاّ مرحلة عابرة، وليست إقامةً دائمة، على حد تعبير هيدغر. وكان يكفي بالنسبة ليهدغر أن يعتبر الإقامة الدائمة هي لهذا الدزاين (Dasein)، هذا الكائن [الحقيقي] ـ في ـ العالم. إنها الإقامة النهائية. وبدلاً من أن يكون البحث عن الحقيقة، عما يجعل المعرفة تخضع لمقاييس الحقيقة، هو في استعادة ذكريات من عالم أعلى، فإنه يغدو: في تنوير هذه الإقامة ـ الدائمة ـ بالذات في قعر الكهف. لأن الكهف هو في النهاية عالم الناس الموجودين هنا والآن، وربما إلى الأبد.

فالتنوير هو حالة كهفية إذن. وهو غير ← النور. ذلك أن التنوير عملية تتطلب توفر العين التي تَرى الشبح أو الظل والدمية سواء كانت أصلية أو مزيفة. وأن هناك إرادة ذاتية في تنفيذ فعل التنوير، في حين أن عالم المثل يسوده النور أصلاً. هنا كل شيء تَمّ اكتشافه. في حين هناك، كلُّ شيء منذور للكشف الذي لم يتحقق كله بَعْدُ. لذلك كان هيدغر يلح على كون المعرفة كشفاً Dé-voilement. وهو هنا يعتمد الفكر اليوناني أصلاً الذي في رأيه اعتقد أن كل شيء في الأصل مخفي، والمعرفة تقوم بكشف الغطاء عنه. والمهم أن يدرك المرء أولاً حداً أساسياً في جدل المعرفة والحقيقة. وهو أن يعرف مبدئياً أن الحقيقة ليست معطاة له. وأن عليه أن يبحث عنها، أن يكشف ما يخفيها فتنقلب بذلك المعرفة إلى تربية، وتعود إلى أتيكا معينة، لا تنفصل عن الأتيكا اليونانية السائدة، بل تؤكدها. وهذا ما جعل هيدغر يتصور أن أفلاطون قد دعا إلى ما يخالف هذه الأتيكا بالذات عندما أخرج أخلاقية الحقيقة من هذا العالم وصَعَّدَها إلى طبقة المثل. فلم تلبث أن أعطت بذلك للأديان كل المقدمات الفلسفية الضرورية في الدعوة إلى بناء العالم المفارق، وإهمال عالم المحسوسات[15].

ذلك المابعدث إنما قام على أساس انزياح المعرفي ليحل مكانه الأخلاقي. أو بالأحرى فإن المعرفي قد رضي لذاته تقييماً خارج الحقيقة. وعند ذلك لم يعد للتنوير ثمة مهمة أو دور في تكوين المعرفة. وإذا رجعنا الآن إلى عبارتنا الأولى: المعرفي/الحداثوي، وجدنا أن الشطر الثاني من العبارة: الحداثوي، بقدر ما يقع على مسافة كتابية من المعرفي بقدر ما تكون هذه المسافة ملغاة حقاً على الصعيد الدلالي بين مرحلتي الفكر القديم والفكر المعاصر. ذلك أن القطع بين حدي العبارة ليس هو إلاّ في سبيل تأكيد التمفصل بينهما. فالمعرفي المقطوع عن الحداثوي هو بمثابة المعرفة في الإقامة ـ أو المقام الأول من التربية الأفلاطونية داخل (مدرسة) الكهف، حيث لا يزال البشر سجناء قيودهم يتأملون الظلال ويحسبونها حقائق، مع فارق أساسي وهو

أنها معرفة بدون ← تذكّر، أي أنها غير قادرة على إطلاق حد أدنى من الشك حول وضعيتها تلك. إنها معرفة بدون ماضي الصعود والسقوط. وهي بذلك تقع خارج الزمن أصلاً. ومع أنه لا يجري الكلام عن هذه (الإقامة الأولى) إلاّ قليلاً سواء عند أفلاطون، أو في تأويلات هيدغر لتربية الكهف، بل يكون الهدف المشترك بين كلا الفيلسوفين، أفلاطون وهيدغر، هو الإقامة الرابعة التي تخص عودة النزول أو السقوط للعارفين الذين أتيحت لهم فرصة الاطلاع على العالم الأعلى، ولكنهم لأمر ما، عادوا إلى مجتمعهم الراسف بالأغلال في هاوية الكهف. لكن العائدين مع ذلك لن يعيشوا عيشة الذين لم يُتح لهم الانفكاك عن أغلالهم إطلاقاً. إنهم وحدهم العارفون إذن بواقع الحال. الآخرون قد لا يشعرون أنهم سجناء، وأن قيودهم هي قيود. وأن الأشباح التي تتراقص على الجدار قبالة أعينهم ليست سوى ظلال لِدُمَى أخرى هي ذاتها ليست سوى أشباه لكائنات حقيقية تسرح وتمرح في عالم نيّر آخر، كل شيء فيه هو نفسه وليس شبهاً لنفسه.

إذاً، يقع عبءُ فضح الأشباه، وتمزيق أقنعة المماثلات، على أولئك القلة العائدين من سطح الكهف، والذين ولأمر ما، سقطوا ثانية في الهوة. لكنهم مضطرون من جديد للتورط في حكاية البدائل على أنها هي الأصائل ـ وبالتالي فإن قطع المعرفي عن الحداثوي، يغدو حاصل تحصيل. إذ إن ما ينشىء المعرفة، أي هذا ← المعرفي، المنشئ والمكوّن والضامن لجعل مُعطى ما يرتدي حلة معرفة، قد غدا مفقوداً. فكل معطى إذن يمكنه أن يرفع في أعلى وجهه جبينَ معرفةٍ، ويواجه بها كل المكابرين والناكرين وحتى الغادرين. فماذا وبماذا يختلف المعرفي عن المعرفة. هل تُغير حقاً الصيغةُ النحوية، ليس من شكل الملفوظة ـ أو العبارة، بل من تعبيرها كذلك. هذا المعرفي هو الشرط الضمني الذي يجعل من ملفوظة المعرفة هي منطوقها. بمعنى أن المعرفي لا يشتغل في فراغ وعلى فراغ. إن لديه مادة. ولعلها مكونة من قبل. فإذا ما دخلها المعرفي، أحدث فيها ما يمكن أن ينطبق عليه صفة المعرفي. فالمعرفي ليس هو المعرفة بالذات، ولكنه شرطها. وهو كذلك رغم انتمائه إليها بياء النسبة. لكن ياء النسبة تؤكد استقلاليته مع ذلك. فالمعرفي منطقياً يسبق مادته التي هي المعرفة؛ لكنه أنطولوجياً لا يمكنه أن يشتغل إلاّ على أساس من استباق ماديتها لكيانه هو بالذات، كأن المعرفي فاعل شرطي لا يتكون إلاّ متأخراً عن فعله[11]. لكنه مع ذلك له تأثير ارتجاعي، إذ وهو يتأخر عن فعله واقعياً، إنما يتدخل في بنائه حكماً أو منطقياً. إنه صلة بالعبارة الأخيرة: الحقيقة. لكأنه يستمد منها صلاحيتها وإن لم يكن له لفظيتها. فالحقيقة غير المتجسدة لفظياً في جسد العبارة الأصلية: المعرفي/ الحداثوي، إنما هي ذات حضور جوانيّ. فالصيغة النحوية التي تتلبس المعرفي مثلما تثبت الجانب المعياري من المعرفة، فإنها في الآن ذاته تشكل استدعاءً للملفوظ غير الملفوظي الذي يتضمنها حُكماً كلُ صياغة لجذر المعرفة، ألا وهو: الحقيقة. والمسافة

التي تقع بين الملفوظين الظاهر: المعرفي، والضمني: الحقيقة، تشكل كل الضمانة لذلك الجانب المعياري الذي لا يريد الجذر الملفوظي: المعرفي، أن يصرح به وإن كان يوحي بمشروع معيارية تَصِلُه بالحقيقة.

في هذا المجال لا بد من أن نلاحظ كم أن المعرفة في حد ذاتها ليست تفرض ولا تُلزم بمعيارية إلاّ عندما تُعاد صياغتها على شكل: المعرفي. في حين أن الحقيقة تغرق كلها في المعيارية، تكاد تفقد كل جسد أو تجسدية لها، لتحوم هكذا حول دلالتها دون أن تنطبق عليها؛ إنها أشبه ما تكون شبحاً يهوّم فوق جسده دون أن يلتصق به. بالمقابل فإن المعرفة تقدم لنا خبرة معينة على أنها معرفة. وكأنها بذلك تقبل مقدماً أن تدخل فحص الحقيقة. إنها تقدم جسدها لامتحان الحقيقة. فالمعرفة تكاد تقف قبل مفترق الصح والخطأ. لذلك فإن العلوم الإنسانية اخترقت حصار المنطق الصوري للفلسفة، وراحت تكتشف مساحات ومناجم لا تنتهي من المعارف التي هي خبرات، ومن الخبرات التي هي معارف. إنها بذلك تقدم مواسم لا تنضب من المعارف التي ليست بعدُ حقائق. ولكنها حتى لو كانت تضمر طموحاً مشروعاً لبلوغ مرتبة الحقيقة، فإنها تصرّ على الاكتفاء بذاتها. فما الذي إذن يحقق لها هذه الحالة من الجدارة النسبية بعين ذاتها على الأقل؟ ههنا نكون بإزاء حركة معاسكة للأفلاطونية؛ إذ إن العودة إلى الإقامة الرابعة، أي عودة النفس إلى أسر الجسد تشكل نوعاً من الرفض لهذا العلو فوق الكهف. والسقوط إلى العالم يعني في الأصل وجوداً ـ في ـ العالم، لا يبحث عن أصله أو عما سبقه. فالوجود ـ في ـ العالم هو أقدم ـ ما في ـ العالم. إنه المعطى الذي ليس قبله معطى آخر. وهكذا ليس هناك انفصال معرفي ـ إن صح القول ـ بين أشباح الكهف وأصولها، لأن هذه الأشباح هي أصولها، هي كل ما لدينا حقاً من معرفة ← معارف. وهذه المعارف تخص وضعية الإنسان وهو رافل بقيوده، وهو خاضع حقاً لشروط عدميته، متعايش معها، منوجد بوجودها. أما في حال مفارقتها فإنه لن يكون هو ذاته. وبالتالي قد يجري عندئذٍ الحديث عن كائن هلامي آخر مصنوع كله في النور وحده[12].

5

المعرفي، وليس المعرفة بحدّ ذاتها، ليس هو الشرط ـ المعياري ـ المكوِّن للمعرفة، كما سبق وتبادر لنا في الفقرات السابقة من هذا البحث. لأن هذا الشرط المكوّن للمعرفة سيغدو صدى تطبيقياً للحقيقة، لقوام ملفوظي آخر، على المعرفة. هذا الشرط سيكوّن تأثيراً عن بعد للعامل المعياري المتضمن كله في ملفوظة الحقيقة. وبالتالي هل يمكن حقاً الفصل بين هذه الوظيفة المعيارية للمعرفي عن المعرفة باعتبارها كذلك. ماذا يتبقّى لنا من ملفوظتها إن جردناها عن شرطها المكوِّن لها في: المعرفي. هل نعثر عندئذٍ على مادة خام خالصة نعتبرها مجرد ← معرفة. وهل نقول إن عصرنا

الحداثوي يتعامل مع المعارف ليبتعد عن الحقيقة (بالحرف الكبير). كما لو أن هذا العصر قد حسم الأمر لسانياً فاعتبر اللغة هي من مرتبة تعبيرية، وليس من مرتبة دلالية. وبالتالي ما صار محلّ الاهتمام الأول هو التسمية كفاعل لغوي، وليس فعل التسمية بالذات. بكلمة أخرى لقد أصبحت اللغة من مرتبة السؤال اللساني وليس من مرتبة السؤال الدلالي. فما يهمّ هو كيفية أن الملفوظة تفعل عند المستمع خلال الحوار، وعند القارىء خلال الكتابة والقراءة. وليس سؤال أن الملفوظة، ماذا كانت هي، أو ماذا كان فعلها، قبل أن تكون ← ملفوظة[13].

لكن ذلك لا يعني حذف الفاعل الأصلي، أي الناطق أو الكاتب. بل حين نقول إن اللفظة هي تعبيرية أكثر منها دلالية لا نريد أن نجعلها ضمن أحد الخيارين، إما إلى جانب ناطقها أو إلى جانب مستمعها أو قارئها. فالتعبيرية تشمل الجانبين أو الحدين معاً، لأن الملفوظة أو أية إشارة أخرى إنما تعني واضعَها، وقارىء أو محلّل رمزيتها في آن معاً. فالتعبيرية حالة جسدية، أو تجسّدية، تمتّ مباشرة إلى صيغة الإقامة الرابعة في الكهف الأفلاطوني ـ أي عودة المستنير إلى السقوط في حبائل شهواته، أو بالأحرى جسده ـ وهي ذاتها الإقامة الأولى، أي وضعية: الوجود ـ في ـ العالم منذ الأصل. فالقديم ليس هو العالم وحده، وليس اللغة وحدها. ولكنهما هما القديمان معاً. وليست الكلمة كانت /أو هي البدء، بل: الإشارة. لأن الإشارة هي دلالة ما ليس له دلالة ـ بعد. فهي من مرتبة تعبيرية، لأنها جسدية أصلاً.

الحقيقة إذن تتراجع إلى عملتها اليومية: المعرفة أو المعارف. والمعارف استعارات (حضارية) لتعبير تقنوي وتداولي (براغماتي) أكثر حداثة، هو: الخبرات. وقد توحي لفظية الخبرة بهذا الراسب العملي الأخير للمعرفة. ويمكن تصور المعرفة كما لو كان جسدها غارقاً في ← العمل، ورأسها سامياً أو متسامياً إلى مرتبة الحقيقة. ويأتي المعرفي كمؤشر لهذه العلاقة الملتبسة، بينما يجعل المعرفة هي كذلك، قائمةً على أساسٍ من تكوّن مادةٍ أولية، لا اسْمَ لها بعد، ومن تطلع أو ميل ذاتي نحو المعيارية.

فإذا نظرنا الآن إلى مشكلتنا الأصلية وهي كتابة: المعرفي/الحداثوي، من زاوية المواقعية، لرأينا في هذه الكتابة مبدئياً موقعية ملتبسة، لأنها تريد أن تمزج في وقت واحد بين معياريتين منطقية وتاريخية أو زمنية. إنها تريد أن تقدم لنا المعرفة على شكل مادتها الخام مرتفقة بمعيارية الحقيقة، في الملفوظ الواحد، وكذلك تردفه بملفوظة الحداثوي التي تدخل كذلك قرينة للتمرحل التاريخي: فهنا صيغة تفضيلية يتضمنها حدُّ الملفوظة نفسه. فليس لدينا معْرفي فحسب، لكنه متمفصل كذلك على: الحداثوي. لأنك لا تريد أية معرفة، بل تلك القادرة على اكتساب صفة الحداثوي. كما لو أن المعرفي في حد ذاته لا يتملك من خاصية أفعل التفضيل هذه. بمعنى أن المعرفي لا يمكنه في حد ذاته إلاّ أن يشتغل حداثوياً. إذ إنه هو جديدٌ نفسه. وهو في بنيته ـ

ولأنه معياري بطريقة ما ـ فإنه يفترض أن يكون شغلُه أو جاهزيته هي في تقديم الخبرة في صيغة المعرفة، والمعرفة في صيغة المعرفي.

ومع ذلك قد تعترض الكتابةُ على مثل هذا التأويل، لأن المعرفي ليس الحالة القصوى التي تبدأ من مادة تسبقها أنطولوجياً أو منطقياً. بل يبدو أنه يهبط من مرتبية مفارقة حاملاً تعبيريته الخاصة، باحثاً عما يمكنه من كل هذا السديم أن يتطابق معه. أن يلتحق به، أن يكون له حصيلة برهانيته الكامنة، أن يفجرها ملء تفاصيل النصوص. أن يكون ← عنواناً، وليس: **توقيعاً**.

فالكتابة في/ أو حول: **كتابة المعرفي/الحداثوي**، هي كما لو أنها تحقِّق التوسيع المنتظر تحت عنوانها. فما أن تشرع في هذا التوسيع حتى تعي تدريجياً، ومع تقدم نسيج الكتابة نفسها، أنها لا تكاد تفارق نفسها كعنوان. لا تستطيع أن تستريح وتوقِّع اسمها تحت نص انتهت من بنائه. إنها انتبهت إلى الخاصة المميزة لما بين المعرفي والمعرفة. ثم انتبهت كذلك إلى هذا الخط (/) الفاصل الشارخ بين الملفوظين. واستفهمته عن موقعه المتميز عن إشارته غير الحرفية، وغير اللغوية. ووجدت فيه فعالية إعادة الملفوظين نفسيهما من جسديهما اللغويين، إلى مادتهما الإشارية والتأشيرية. إذ استطاع الخطُّ الفاصل أن يفرض جوهريته الخاصة كإشارة على جوهرية البنية اللغوية للملفوظين، ويخرجهما منها إلى حد ما. مع ذلك لا تزال كتابة (كتابة المعرفي/ الحداثوي) تفرض هذه العبارة كمشهد بأقوى من أي تخصيص أو توسيع لغوي أو كتابي آخر يأتي فيما تحت مَوْقِعيّته. فليست هذه الموقعية في رأس صفحة فارغة هي التي تفرض العبارة كعنوان فحسب. لكنها تنهي كتابته كذلك. وبالتالي كل كتابة تالية تأتي كإضافة أو زيادة غير لازمة. ولذلك لم تفعل كل هذه الصفحات سوى أنها كررت كتابة العنوان بصيغ عبارية مختلفة التلفيظ والأداء. إنها نوع من حاصل تحصيل، ما دامت العبارة تفترض أن كل كتابة تحتها إنما لا بد من أن يعنيها هي بالذات. من هنا كان المشهد يسمح بوصفه فحسب دون أي شيء آخر. وإذا كانت هذه الكتابة قد أدت بعض النفع، فهي لكونها قد تقيدت بموقع من هو واقف أمام مشهد فحسب. وليس له إلاَّ أن يصف ما يراه[14].

6

لو لم تأتِ عبارة (في كتابة المعرفي /الحداثوي) في منتصف السطر الأعلى من صفحة أولى، هل كان لها ألاّ تُسمى بتسمية أخرى كونها عنواناً. وإذ جاءت هي هكذا فليس لها أن تغدو توقيعاً. إنها بذلك لا تستطيع أن تنهي ما بدأت به. لكن الكاتب هو الذي ينهي المشهد كله بوضع النقطة في نهاية النص. ثم يرسم توقيعه. إنه بذلك يعلن ملكية ما. أو يتحمل مسؤولية معينة. أو يجعل كل هذا الذي خطّهُ

ينتقل دفعة واحدة إلى المجهول. فلماذا حقاً يبرز النص بين عنوان وتوقيع. هذا التحديد المكاني، بما يبدأ وبما ينتهي، يشهد تغييراً حاسماً بين العنوان والتوقيع. كما لو أن العنوان يدخل في مواقعية الجسد الكتابي الذي سوف ينشره تحته، في حين أن التوقيع يدخل جسداً غريباً على جسد المكتوب. فماذا يفعل اسم الكاتب في نهاية النص. إنه في الواقع لا يشكل سوى حروف لا تصل حتى إلى شكل عبارة. وهذه العبارة، إن تحققت تجوزاً، لا تعرف كيف تنشىء حيزها بالنسبة للنص. إذ إنه حيز يبث تأثيراً مختلفاً، لا علاقة له بالنص. كتابته ليست من نسيج زيادة العنوان كنص، بل تقع ما وراء، بل خارج هذه الزيادة نفسها[15].

لذلك لا يضيف التوقيع شيئاً نصياً على النص. بل يكاد يُخرج النصَّ من كيانه الخاص ويلحقه بما يعنيه توقيعٌ ما. وبالنسبة لكتابة المعرفي/الحداثوي، يذوب التوقيع نهائياً. إذ يتعذر البحث فيها عما يعنيه شخص العارف ذاته. فالعبارة موضوعية كلياً وقابلة للوجود هكذا في العراء لوحدها. لكنها من جهة الصيغة النحوية للمعرفي فإنها تكون أقرب إلى مادة المعرفة. إن لها صيغة اسم الفاعل في بنية الصفة المشبهة. كما لو أن المعرفي ينبجس من ذاته حاملاً معه تخصيصه منذ البداية، وهي كونه حداثوياً. هنا التوقيع يتجاوز العنوان في مثل هذا النص. إذ إن العبارة الأصلية تحمل نوعين من التقييم. فالمعرفي يمارس معيارية ما يبني، ما يؤلف المعرفة. والحداثوي يفترض معيارية من نوع آخر تاريخي أنطولوجي معاً. ذلك أن المعرفي لا يحيا في فراغ. وإذا تم تجريده هكذا فإن أية صيغة نحوية لا تفيد في تعيينه وإعطائه ثمة قواماً. لكن إضفاء صفة الحداثوي عليه يجعله أولاً قابلاً للحدوث وبالتالي يعطيه موقعاً. إنه ينتمي إلى زمن الحداثة. وهو بدون هذا الانتماء يبدو حيادياً إلى أقصى درجة بحيث لا يعني أحداً. بينما المقصود أن هذا المعرفي يتحرش بي أنا الذي أكتبه، كما لو كنت أقرأه لأول مرة. إنه يدعوني للتعامل معه بإغراء المستقبل نفسه. فهو يمنحني إغراءة اكتشافه والعثور عليه. إنه يحول نظري إلى جهة هذا التاريخ الذي هو في طور التكوين، ولمّا يكتمل بعد. يدغدغ غروري الشخصي، متيحاً لي دوراً في صنع المعرفة، وأكثر من ذلك في تحديد ما يجعل المعرفي حداثوياً أو غير ذلك.

المعرفي الحداثوي ليس حيادياً، ولا ينتظر حيادياً آخر ليكتشفه. بل يجعل من نفسه طريدةً شهية ومشتهاة لصيادين شغوفين بإغراء الصيد. فالشغف وليس الحنين هو ما ينشىء سيكلوجيا المعرفي/الحداثوي، وينقلها من مستواها الكوسمولوجي الأفلاطوني. لكن ذلك لا يضطرنا إلى تبني وجودية كييركيغارية (بالنسبة إلى كييركيغارد)، لا يدفعنا إلى أن يكون لنا قوله هو بالذات: أريد تلك الحقيقة التي من أجلها أعيش وأموت. فليست عبارة المعرفي/الحداثوي، لتطيق مثل هذه الدرامية الانفعالية. لأن العبارة لا تطمح بعدُ إلى مرتبة أية حقيقة، سواء كانت باردة إلى درجة حقيقة رياضية

أو فيزيائية، أو حارة وملتاعة على الطريقة الوجدانية المسيحية لكييركيغارد. بل هي لا تزال من مرتبة المعرفة، وليست الحقيقة.

وقد كنا نحن تقبلنا الإقامة في الدرجة الرابعة، التي هي الأولى، من مدرسة أفلاطون الكهفية. فقد سلمنا أن البشر يحيون حياة راسفة بالأغلال، ولا سبيل لهم إلى الانفكاك النهائي عنها، وإلاّ لم يعودوا بشراً، صاروا ربما كائنات شفافة في الملأ الأعلى. وكنا قنوعين إذن بزاد من ← المعارف، التي ليست هي الحقائق، وإن كانت لا تحرم نفسها من التطلع إلى مَلَئِها الأعلى. ولقد قيَّدْنا أنفسنا منذ البداية بأن نشارك في كتابة (كتابة المعرفي/الحداثوي)، واخترنا أن نعاينه، أو نعاين العبارة كما لو كانت مشهداً. وكنا بذلك نحسم مسألة المواقعية ما بيننا. إذ نحن في موقع من يصف المشهد، وهي ـ أي العبارة، تكون وتحرك المشهد أمامنا.

وكنا حددنا علاقتنا بالمشهد على أنها علاقة تعبيرية وليست دلالية. باعتبار أن المواقعية لا تسمح بأكثر من هذا. وقد أقلقنا حقاً كيف أن المعرفي، يظل مع ذلك، لا يخلو من عنصر معياري فرضته عليه صياغته النحوية بالذات، التي بدورها فرضت علينا أن يكون مشهدها على هذه الشاكلة كذلك.

مثل هذه العلاقة المواقعية بين ناظرٍ ومشهد جعلت كتابتنا عنها تنجو نجاة استثنائية من كل هذا التاريخ الأركيولوجي القابع في أقبية المصطلح الفلسفي المسمى بنظرية المعرفة في الفلسفة. فالمشهد جديد وغير محمّل بتوثيقات سواه. والنظرة إليه كذلك بريئة من سواها. والمهمة الكتابية هنا سهلة إذن، لأنها تقنع بالوصف لعلها تستطيع في النهاية أن تؤطر المشهد الذي اكتشفته هي، وصار خاصتها، تؤطره في لوحة قابلة لتحتل موقعها من على جدارِ رواقٍ، يعبره مشاؤون متفلسفون كثيرون[16].

والآن يمكن بالعودة إلى العبارة/المشهد معاينةً، من جديد، تلك الزاويةِ التي تحتلها ملفوظة: الحداثوي. إنها تنهض بذاتها كما لو كانت لا علاقة لها ببنية المشهد ككل. ذلك أنها بالرغم من تشابهها من حيث الصياغة النحوية بالمعرفي لكنها تؤكد تسميتها بطريقة مختلفة. بمعنى أن الحداثوي يبتعد مكانياً عن جذره الاشتقاقي الأصلي الذي هو الحداثة. فإن حذف التاء المربوطة، واستبدالها بمقطع (ثوي) يقدم الحداثوي كما لو كان أيقونة ذاته؛ فالحداثوي سواء دخل إلى حيز المعرفي أو سواه، فإنه يحتكر فعالية التغيير في بنية الحيز الذي يحتله. إنه يخرج سواه عما كان عليه في استقراره الحيادي. ههنا المعرفي إذ يتلقى صدمة الحداثوي، حتى ولو كانت من وراء حاجز الخط الفاصل، إلاّ أنه يعاني من قلقلة أساسية في مواقعيته الأصلية. فكما كنا حين نشرع في قراءة العبارة، ننطلق بالطبع من الملفوظة السابقة، فإن المعرفي، المقروء أو المشاهَد عبر ملفوظته يعطينا لوناً خاصاً لاندفاعتنا في القراءة أو المشاهدة نحو اللفظة التالية، مع تجاوز الحاجز نفسه الذي لا يعيق النقلة بقدر ما يفرض عليه تأشيرته الخاصة. حتى إذا ما بلغنا اللفظة التالية كنا لا نحمل معنا صورة اللفظة السابقة

وحدها، ولكنها منقولة ومنزاحة، في وقت واحد، إلى هذه الإضافة الجديدة التي تفجأ منطلق الحركة. فالحداثوي ليس خاصية مشتقة من المعرفي، بقدر ما هو موقع مختلف. إنه يتلقى اندفاعة القراءة ويمارس عليها صدمته هو كذلك. إنه أولاً ليس تجانسياً لا من حيث اللفظ ولا حتى من ناحية التأشير المباشر مع المعرفي؛ ومع ذلك فإنه يقدمه عبر تصويته الخاص وكأنه يمتّ إليه بصلة قديمة وعريقة، علينا أن نكتشفها. لأن المعرفي في الأصل ليس هو كذلك إلاّ لأنه يحدث ثمة تغييراً ما في استقرار النظرة إليه. للمعرفي هو ما لم يكن كذلك ثم صار نفسه، أو بالأحرى صار غيرَ نفسه. لأنه تصوّرَ حالةً ما قبل المعرفي، أي هذا الوضع الذي يكون فيه الناس مغمورين بقيودهم - كما في الإقامة الأولى من «التربية» الأفلاطونية في الكهف - هذه الحالة لا يمكن تسميتها إلاّ بالنسبة لما سيلحق بها ويغيرها. فما لم يعرفه المقيدون هو أنهم مقيدون. ودخول المعرفي إلى حيز هذا الركود الأولي إنما يؤذن بمولد المعرفة. والمعرفي يجيء هنا من حركة الخلاص من القيد والذهاب إلى الظلال وتحسّسها بما يكشف بطلانها. فما لم يحدثنا عنه أفلاطون هو هذه اللحظة التي تكسر سيطرة الركود، التي تجعل الراسفين بالقيود يعرفون فجأة أنهم مقيدون، وأن هناك حالة أخرى ممكنة، تَحَرُّرٌ من القيود. لكن كيف يحدث ذلك؟

ههنا فإن صيغة قِدَم العالم، وقِدَم وجود الإنسان فيه الذي هو شاهدُ قِدَمِ العالم نفسه، هذه الصيغة ليست حالة معطاةً كلية، وسابقة على الطرح. إنها بالأحرى تولد مع طرح السؤال نفسه الذي يتناول كيفية هذه الصيغة، وليس زمانَها التاريخي فحسب. بمعنى أن أفلاطون يسلم بحقيقة هذه القيود بينما يسمي الأشياء الأخرى ظلالاً. لكنه يجعل حركة التاريخ جدلاً بين صعود وهبوط أو سقوط. فالصراع هو إذن في سبيل التحرر من الأشباه والالتحاق بالأصول. بينما تظل فلسفة الكهف صامتة تماماً عن ذلك الجدل الآخر، أو الصراع الآخر بين السجين أو الأسير وقيوده. هذه المرتبة من الواقعية والمواقعية هي التي أهملتها دائماً فلسفة المثل. وبالتالي صعُدت الحقيقة إلى ما - فوق - الكهف.. ودائماً. وأهملت تجربة الإنسان وهو في قَعْر الهوة يصارع حالات لا تتناهى مع قيوده، كاشفاً كل لحظة معرفة، بل معارف لا تحد كذلك، عن هذه المواقعية التي هي في النهاية وجود الإنسان نفسه.

7

حتى الآن كنا نتعامل مع العبارة التي هي مشهد كما لو كانت تقدم تعبيريتها محمولة على كائن مجهول. تجري كل هذه التعبيرية دون أن يكون لها صاحب. فالسؤال، من صاحب هذه العبارة، لا معنى له. ومثلما كانت العبارة عنواناً مستبقاً نصَّه، فإنه حين صار نصاً بقي بدون توقيع. إن المحلّ الذي تجري فيه هذه العبارة مجراها التعبيري يبدو أنه محض خارجي تماماً. فهل نشأت من ذاتها هكذا. هل هي

تشبه أو تناظر قدم العالم، إذ تشغل محلها الخارجي، أو اللاشخصي هذا، منذ أن كانت. فالمعرفي بداية زمانية في سياق غير زماني. وحين يلتحق بالحداثوي ـ أو حين يلتحق الحداثوي به ـ فإن البداية الزمنية تغدو ذات انتظار متجسد. فالمعرفي/ الحداثوي، هذه العبارة في كليتها، ترمي لنا وعداً يخرج اللغة من صمتها السابق، وينشرها تحت أعيننا للمشاهدة أو للقراءة، أو لهما معاً. لكأن المعرفي كيان ذاتي بدون ذات معينة. إنه محض تخصيص لا يخصص شيئاً بعْدُ، ولكنه يضعنا على عتبة هذا الذي لا بد من أن نعاينه باعتباره معرفياً/حداثوياً. فهل هذه القصدية تؤشر إلى تعاليها الفينومنولوجي باعتبارها أساسَ الفكر الحداثوي الديكارتي. وبالتالي فإن الذات الكلية تستوعب هذا التعالي، وتكون محلّه الشرعي الذي لا يضاهيها فيه أيُّ حد آخر. ولكن القصدية تظل مع ذلك محتاجةً إلى مَن ـ يمارسها. فالمعرفي الحداثوي يثور أصلاً على ضمير المجهول. ليس هُمُ الذين أنشأوا/ أو قالوا عبارته بالرغم من أن الصياغة النحوية لحديْ العبارة المبنية، جاءت على شكل اسم الفاعل أو الصفة المشبهة، إلاّ أن الخاصية التعبيرية للحدين ـ وليس الدلالية ـ تنصّ على صيغة نحوية أخرى، وهي اسم المفعول. فهناك من جعل هذا الشيء يسمى هكذا: المعرفي/ الحداثوي. هذه التسمية محلُّ صناعةٍ لكائن آخر. هناك الحد الآخر المضمر الذي اشتغل ← العبارة. لكن الآخر المضمر لا يعود في النهاية إلى ضمير الانبناء للمجهول، إلى الـ ـ هُمْ. فالآخر الذي اشتغل العبارة يودّ أن يشخّص وجوده في إنتاجه، فيما اشتغله، إلى درجة الانمحاء فيه[17].

من هنا فالمعرفي/الحداثوي موقع مختلف عن: أنا أعرف. فالديكارتية مبعدة ومبتعدة. مغلوبة على أمرها لأنها مقلوبة. فالمركزية انزاحت من الكوجيتو إلى بنية الملفوظ ذاته الذي يتحمل كافة مسؤوليته دونما حاجة لا إلى ضامن مفارق، ولا إلى ضامن محايث[18]! كل ذلك لأن المعرفي/الحداثوي ينزاح من موضوعية الهُمْ، ويتجسد قواماً وليس مرتبةً (Il est statut et pas instance). والقوام كائن يجول بين كائنات أخرى. فهو ما أن يتم لفظه حتى تتحقق راهنيته. لا يظل عنواناً ولا يلتحق توقيعاً. لكنه يفترض وجودَه متواتراً في كل سرد النص. فليس هو عنواناً ينتظر توسيعاً في نص، أو عبر نص. وليس هو تكثيفاً ينتظر انتشاراً أو تفسيراً يأخذه في كل مكان. إنه لا يفارق مواقعيته، ويبني نصّه على هذا الأساس. فإن لم يكن له توقيع في النهاية، ذلك لأنه يكرر تجسيده في كل نتوءات وتعرجات النص. إنه هو ـ ذاته ما يكون ـ الآخرَ. عبارته تبدو معمولةً بسواه؛ لكنه، في تواتره الملح عبر كيانات النص، يصير كيانات متكاثرة. فهو المشغول المعمول بسواه، يشتغل ويعمل على ما سواه وما سواه كذلك.

(المعرفي/الحداثوي) ليس قبعة توضع على رأس مجهول فيصير معرفياً حداثوياً. إنه

هو القبعة والجسد معاً. لذلك تجيء كل معرفته - بل كل حقيقته، مع مجيء عبارته بالذات. وذلك ليس بمعنى الإشكاليات التقليدية المطروحة، والتي منها أن المعيارية لا تسبق أو تلحق موضوعها لكنها ترادفه وتجاريه أو تجري مجراه. بل المقصود هنا وفي ضوء تعبيرية العبارة كمشهد، كمواقعية أولاً، هو أن المعرفي/الحداثوي لا يثير أية معيارية بانفصال عن قوامه المادي بالذات. فحين نتثبّت من هذه الواقعة وهي أن المعرفي/الحداثوي كائن من بين كائنات كثيرة أخرى، فإن الاهتمام يجب أن ينصب على الالتقاء به، وليس على: استخدامه، عبر التصور أو التعامل مع صيغ (أَفْعَل) التفضيل. فالالتقاء بالكائن لا يدخل تحت أية صيغة معيارية، سواء كانت من مرتبة الحق أو الخير أو الجمال. وهنا تغدو عبارتنا: المعرفي/الحداثوي لا أفلاطونيةً خالصةً. وخارجةً عن مدرسة (الكهف). وإن كان لها كهفها الخاص المختلف. إنه كهف لا مدرسي ولا جدلي. وصخري كله وحافل بالمهاوي والمطبات، وسكانه يرفلون جميعاً بقيودهم اللطيفة المحبوبة.

ذلك هو المنعطف في مشهد: كتابة المعرفي/الحداثوي، إنه ينقذ السؤال الفلسفي حوله، من كل ثنائيات الذاتية والموضوعية. ويضعنا أمام غنى الواقع دون أية عملية تجريدية تمسح تفاصيله أو تعلو فوقه. وبالتالي فإن تقاليد الكوجيتو الغربي منذ مؤسسه الأول /ديكارت/، تنتقل من المستوى الميتافيزيقي غير المتعين، من: الحقيقة بالحرف الكبير إلى ← المعرفة، أو بالأحرى إلى ← المعارف. فهنا فضلاً عن تجاوز الواحد، والتفكير الواحدي، يعود العالم المعطى لينبثق ملء ساحة السؤال الفلسفي، يعود كما هو، من حيث إنه كثرة من الأناوات، وليس ذاتاً واحدة، وكثرة من الموضوعات والعلاقات، وليس موضوعاً واحداً ووحيداً، هو عبارة عن انعكاس واحدية الذات.

إن المعرفي/الحداثوي يغدو هو كل ما يجعلنا نلتقي بجسد ما لفكرةٍ، نظرةٍ، حادثةٍ، إنسان. وعند ذلك يتفتق العَالَـمُ عن عوالم، ويعود الفيلسوف فيه إلى دهشته الأولى، وسذاجته الرائعة. لأنه يُرْجِع الحقيقة إلى جاهزية المعرفة. ويغدو كل ملفوظ أو وجه له مفاجأته. يغيّر من قدم - العالم ذاته. يجعله طفلاً يولد الآن.

يصير الفيلسوف في عصر المعرفي/الحداثوي سقراطياً جديداً ← جاهلاً، باحثاً عما يكشف له عن جهله!

المعقولية في لحظة الحداثة البعدية
بيان من أجل الفلسفة

هل يُمكن القول إنه في لحظة دخول المعرفي الحداثوي إلى العالم يكون ذلك إيذاناً بخروج سؤال الحقيقة من العالم. هل أحد هذين الشقيقين الصراعيين لا يمكنه أن يحتل مواقعيته إلاّ إذا طرد أو زحزح الآخر من مقعده. فهما إذن ليسا شقيقين صراعيين، بل هُما صراعيان فحسب. ليسا ازدواجيين، ولا يشكلان أية ازدواجية عتيدة. لأن تاريخ الفلسفة كان لا يعترف بذاته إلاّ باعتباره تاريخاً للحقيقة، أو على الأقل في البحث عن الحقيقة. وبالتالي فإن المعرفة ظلت شبحاً استباقياً أو مرحلياً لكائن ينبغي أن يولد، أو يأتي بعدها، لكنه هو الأصل، وهو الحقيقة. فالمعرفة ـ إذا أردنا مفهوماً تصالحياً راهناً، قلنا مع تيار كبير في تاريخ الفلسفة، إنها تشكل مادة الحقيقة. إنها ما ينبغي للحقيقة أن تشتغل عليه. فإذا اعتبرنا أن المعرفة أو/المعارف هي حصائل لا متناهية للتجارب الثقافية الفردية والجماعية، فإن الحقيقة تبدو عندئذٍ وكأنها ـ بلغة كانطية ـ التركيب المتعالي، أو بالأحرى بعبارة أكثر مباشرية، إنها المنظور الشامل الذي توصي به وتدعمه هذه الحصائل التجريبية لتؤلف منه في النهاية نوعاً من التأويل الكلي للعالم، بل لهذا العالم الذي يعيش فيه الإنسان، ويعاني ظواهره كل لحظة، ويشترك في تأسيس ظاهرياته.

إن الأنتروبولوجيا المعرفية مستعدة لتقدم لنا دراسات منهجية خصبة بالمعارف التفصيلية عما يمكن أن تسميه بالنماذج الثقافوية المرتبطة بنوعيات معينة من فصائل الحضارة الإنسانية. تكشف هذه النماذج علاقة نسبية وحتمية بين مجموع ودرجات الحصائل المعرفية لهذه الحضارات بمفهومها التركيبي عن الحقيقة. وبالتالي فإن الحقيقة هي من مستوى تجريبي أو تاريخي. وبالتالي فلا فرق بينها والمعرفة؛ بل إن الإنسان اليومي في مختلف هذه النوعيات الحضارية لا يكاد يجد ثمة تمييزاً واضحاً بين تسمية المعرفة وتسمية الحقيقة. فحين يتلفظ اللسان بعبارة: أعرف أن كذا هو كذا، فإن قوله

هذا ليس مجرد خبر. بل يود أن يثبت شيئاً. فتلك العبارة هي من نمط الأقوال الفاعلة أو الفعّالة، التي تحرص على تدعيمها وإشاعتها تقاليد الفلسفة الإنكلوسكسونية. ذلك أن القول الفاعل يحمل عقلته بذاته. بل إن طابع الفعل الذي هو القسر، إنما يتطلب من المستمع تصديق المتكلم. والمتكلم هذا يحرص إذن على إعطاء عبارته صيغة الإقناع الذي لا يتعدى حدود الأمر بالفهم في أغلب الأحيان[19].

ومع ذلك يستطيع الباحثون التجريبيون في حقول السيكولوجيا المعرفية، أن يقدموا للفيلسوف معطيات لا حدود لها عن تعددية وسائل إنشاء وتحصيل المعارف لدى البشر عامة. لكن هذه التعددية وكما أثبتها /تشومسكي/ - ومن بعده غدت مسلمات لسانية - إنما تكشف في النهاية عن نمذجية ثابتة تقريباً لعملية بناء اللغة، وبالتالي إن ذلك يثبت تجانس العمليات التفكيرية التي تدعم وتبني الإجراءات اللسانية، بصرف النظر عن النمذجيات الأنتروبولوجية لفروع إنسانية داخل جنس الإنسانية الواحدة.

واليوم لا يشغل أحد نفسه بمسألية تقليدية وعقيمة عن أسبقية الفكر أو اللغة. وهي عن نوع مسألية أسبقية قدم العالم، أو قدم الكلمة. ذلك أن القول أو العبارة تحمل فعلها في نصها سواء كان حكياً، أو خبراً مسجلاً، أو إيماءة رمز ما. وهنا إذن يجب التأكيد أن سؤال المعرفة والحقيقة في السياق الفلسفي نفسه، لا بد أن تتغير بنيته المفهومية في ضوء الثراء الخصب الذي أتت به العلوم اللسانية. فالتغيير يلحق بالـ - معرفي ذاته. وهذه الصيغة النحوية لم تتبلر هيكلتها أساساً إلاّ في ضوء هذا الثراء اللساني. لقد تحقق انزياح واقعي لكل مسألية المعرفة والحقيقة عن أسئلتها المعهودة التقليدية نحو الكيان الآخر الذي هو: المعرفي. لم يبطل المعرفي خطاب الحقيقة المعهود، لكنه نقله من تراث أركيولوجي حيّ، إلى توثيق - محفوظ. وتقدم المعرفي سابقاً تراثه هذه المرة، إذ إنه قلب السؤال المعياري: ما هي الحقيقة، إلى هذه الصيغة الإجرائية: ما الذي يجعل من عبارةٍ معرفيةً وبالتالي ربما حقيقية. إنها صيغة لا تفلت تماماً من الحاكمية المعيارية، لكنها من حيث إنها تبدو كما لو كانت تقع في مرتبية أعلى من تحقق المعرفة نفسها. غير أن كيانيتها لا تمثل تحت نظرنا إلاّ عند تحقق جسدي للمعرفة، أو لما يكون عليه جسد معرفي ما. إنها لا تعطّل تكوّن هذا الجسد المعرفي بانتظار قيام المعيارية بصورة سابقة عليه. فالمعرفة التي هي معارف، تنبت في مساحة النظر، ثم يجري النظر فيها، أو بالأحرى إنها نبات خارجي ونظري في وقت واحد. ذلك ما حاولت ثورة الفينومنولوجيا أن تتطلع إلى بعض مؤشراته، دون أن تحدد أفقه بعيانية واضحة. بل شغلها الهم الأفلاطوني بحيث إن /هوسرل/ انتهى به الأمر إلى اعتبار أن (تعليق الحكم) لا يعني عودة تالية إلى العالم، بل ارتفاعاً إلى مرتبة الشيء في ذاته، إلى (النومين)[20].

ولعل ذلك المصير الذي بشر بالمعرفي دون أن يسمح بولادته تماماً هو الذي جعل أكبر فيلسوف في النصف الأول من القرن العشرين، /هيدغر/ يكتشف الملجأ الحقيقي للسؤال عن الحقيقة في النسيج اللغوي ذاته. فليست اللغة هي حارسة الكينونة، لكنها هي سَكَنُها كذلك. صحيح أن /هابرماز/ سوف يأخذ على هذا النوع من التجاء الحقيقة إلى السكن اللفظي، كونه يحرم الحقيقة من سكنها الخاص، أو بالأحرى من أرضها الموضوعانية الخاصة بها. لكن هيدغر لم يكن يجهل ما تعنيه ثورته حقاً. فإن إعادة سكن الحقيقة في العالم يعني أنها غدت في متناول الكائن الوحيد المولج بالحياة في العالم، الذي هو الدازين، أو صيغة وجود الإنسان في العالم - حسب الاصطلاح الهيدغري.

والصيغة هذه لغوية التكوين، من حيث إنها لا تنفصل عن دلالتها، بل تأتي تعبيرية عن ذاتها باعتبارها هي الدال الذي لا يعني سوى جسده اللفظي فحسب. فكما كانت ثورة المعرفي تنهي مرتبية تجريدية بين نموذج الكهف، ونموذج ← ما فوقه، كذلك فإن اعتبار الكينونة تسكن اللغة أصلاً، يعني أنه لا سكن لها في أي مكان آخر. ذلك أنه ليس هناك مكان آخر سوى الفراغ وحده المنهار إلى ما لا نهاية. فالتحول من: ما هي الحقيقة، إلى: ماذا تعني الحقيقة، حوّل السؤال الفلسفي كله عن الحقيقة بالحرف الكبير إلى الحقيقي، من المعرفة إلى المعرفي. وبذلك صار الكلام عن عبور بين المعرفي والحقيقي ممكناً لأنه يشتغل على عملية متجانسة لا تقع في حدود التمثيل (تمثيل الشيء بالتصور أو المفهوم)، ولكن تقع في تعبيرية ما هو معرفي بالذات، أي في تجسده وراهنيته[21].

ومن ناحية ثانية، فإن سؤال الحقيقة في شكلها الإطلاقي لم يعد يمنع من طرح سؤال: ما هو المعرفي الممكن والقريب والمحايث. فلا يتوقف العقل إذنْ عن ممارسة فعاليته حتى يتوصل إلى الحقيقة أولاً. فالطموح إلى معرفة ← الحقيقة كان يمنع من معرفة ما هو أقل منها. لذلك سمح السفسطائي الإغريقي لنفسه بالتساهل في إدراك الحقيقة إلى درجة اللعب بعبارتها وإظهار تناقضات ملفوظتها. لكن السفسطائي هذا الذي دعا إلى التنصل من حمل عبء الحقيقة، لم يستطع أن يُشرِّع عقلانياً التعامل مع النسبيات باعتبارها معارف. ولكن باعتبارها نقصان الحقيقة أو غيابها واستحالتها. وهذا ما شجع /سقراط/ على اتخاذ الاتجاه المعاكس. وهو الانطلاق من غياب الحقيقة إلى إدانة كل ما عداها. وبالتالي فقد استطاع /أفلاطون/ أن يؤسس تربية (الكهف). وأن يطلق أسطورة الفصل بين الأشباه والأصول. فانقسم وجود الإنسان إلى عالمين، أحدهما يعيش فيه وينكره باستمرار، والآخر يتصوره تصوراً ويقيمه خارج عالمه الأول، يصبو إليه دون أن يبلغه. فازدواجية الظاهر والباطن، العرض والجوهر والنسبي والمطلق، تحكمت بتاريخ الميتافيزيقا، ليس هذا فحسب، لكنها حركت

مفاصل الحضارة الإنسانية ما بين عصور الأديان، إلى عصور الإيديولوجيات الكبرى. فليس همّ الحقيقة يعيش عزلة الفيلسوف فحسب، لكنه أطلق نظام الأنظمة المعرفية، وبالتالي السلوكية في مختلف مراحل التحولات الثقافية والمادية في آن واحد، وتحكّم فيه.

* * *

لم يبدأ التعرض لنظام الأنظمة المعرفية إلاّ عندما أصبح من الممكن التعامل مع المعارف المباشرة دون حاجة إلى نسبها لمبادىء إطلاقية. وبالتالي فإن هذا التحول أجبر هذه المبادىء على مبارحة مفارقتها الكلية وعلوها المنطقي، والنزول والدخول إلى حلبة الظواهر نفسها. فالباطن والمتعالي المنطقي والأخلاقي أو الميتافيزيقي، لا قيمة له أو لا وجود له، إن لم يجرِ شدُّه إلى عالم الظواهر، واعتباره ظاهرة أخرى من بينها.

ههنا تختلف مهمة الفلسفة باختلاف النظرة إلى الفهم بذاته. إذ إن انشغال الفهم بعقلنة موضوع لا تعفي من انشغال الفهم بذاته، بأدواته ومناهجه. وبذلك يصير هَمُّ البحث عن الحقيقة مقترناً عضوياً بالكشف عن نظام الأنظمة المعرفية الذي يحرك هذا الهم نفسه. فإنْ لم يتم الكشف عنه ستظل لعبة الثنائيات مسيطرة، مشغولة وتشغل الآخرين، باختراع نمذجيات المزدوجات. وسيبقى القطب غير المحدد من كل مزدوجة مسيطراً على القطب الآخر ومخضعاً التعامل مع المزدوجة نفسها اعتباراً من منطقه هو بالذات. فالظاهر والباطن ليسا ثنائيةً حقيقية، بل هما استقطاب واحدي، لصالح الباطن وحده. ذلك أن الظاهر الذي ـ يظهر ـ كله مضطر أبداً إلى تأجيل حقيقته حتى تظهر حقيقة الآخر الذي هو الباطن، وإرادته وفعله. فالمخفيّ الذي يمكن أن يكون أي شيء ولا شيء على الإطلاق، يمسك المبادرة بيده، ويحدد الظاهر، دون أن يكون هو نفسه قابلاً للتحديد!

والمخفي كالمغيوب هو غير ← المجهول. هناك مسافة ثقافية شاقة وصعبة تفصل بين الاثنين. فالمجهول هو مشروعُ معلوم. ولذلك يمتّ إلى عالم الظواهر نفسه. وهو معرفة لم يتحقق إجراؤها بعْدُ. في حين أن المخفي أو الباطن، أو الشيء في ذاته، لا نملك عنه إلاّ ما نصوغه عنه من عبارات. لكن الميتافيزيقيات الفكروية أو الدينية، والإيديولوجيات هي التي تمنح جوهر الأمور إلى الخافي منها على حساب الظاهر. والخافي حتى عندما ينكشف أمره، فإنه قادر على ترشيح أو اختلاق خافٍ آخر يكمن وراءه وهكذا.

الانتباه للمجهول يؤسس تقاليد العلم. لأنه يجعل نقطة الانطلاق إليه من المعلوم. بينما لعبة الظاهر والباطن فإنها تعلق معرفتها كلياً على انكشاف حقيقة الباطن. وفي هذا المجال فإن مصطلح هيدغر في الكشف عن المُغَطّى أو المخفي كطريق لمعرفة

الحقيقة، يستعير هذا الالتباس الميتافيزيقي في دحضه للميتافيزيقا الأفلاطونية. عندما يتشبث بعبارة (Dé-voilement) فإنه يريد لهذه العبارة أن تدل وجودياً على ما تدلّ عليه ملفوظتها اللسانية. وإعادة تفكيك الملفوظة التي يلح على كتابتها هيدغر، تثبت هذه الواقعة: وهي أن الحقيقة كشف ـ عن ـ المخفي. لكن هيدغر يربط عملية الكشف ـ عن المخفي بأعلى موقف للدازين حيث يباشر وجوداً مشروعاً، ألا وهو موقف السؤال. فالسؤال لم يعد انتظاراً للجواب. وبالتالي فإن سؤال الكشف يظل حائماً حول ذاته، وهو عندما يكون موضوعه ذلك الهمّ التقليدي للفلسفة، أي: «لماذا ثمة كينونة وليس بالأحرى عدم؟»، فمن المتوقع ألا يكون هناك جواب حاسم. فالاهتمام يعود إذن لينصب على علاقة السؤال بتلك الكينونة التي يباشرها الكائن الوحيد الذي باستطاعته أن يكون على صلة ما بها، ألا وهو الدازين. هذا الكائن ـ في ـ العالم الذي هو وحده من يطرح السؤال، وهو الموضوع الوحيد الذي يمكن أن يتلقى السؤال، وأن يدور حوله السؤال[22].

لكن السؤال الهيدغري لا ينتظر معرفة أو حقيقة بقدر ما يهدف إلى انخراط الكائن في البحث عن كينونته. من هنا يمكن أن تفهم عملية الكشف ـ عن ـ المخفي. فليس المخفي جوهراً ميتافيزيقياً منفصلاً عن هم السؤال ذاته. إن المغطّى أو المخفي هو السؤال نفسه، والانخراط في معاناته. ذلك أنه ليس كل الناس من يثير مثل هذا التساؤل؛ فقد كان الجميع منشغلين بتحقيق وجودهم اليومي المباشر. صحيح أن البحث عن الكينونة لا ينفصم عن سؤال الحقيقة. لكن ذلك كان تقليداً إغريقياً وأفلاطونياً بشكل خاص. والإقامة في الكهف الأفلاطوني هو شرط عام يشمل الجميع. إلاّ أن الشروع في سؤال ظلال الأشياء المنعكسة على جدار، إن كانت هي حقيقتها، يظل من مسؤولية الفيلسوف، أو الإنسان المهتم حقاً في البحث عن أصول الأشياء. ذلك ما تقوله لنا دروس الفلسفة التقليدية. إلاّ أن هيدغر أعاد طرح البديهية. فهو يهمه من جانب الحقيقة سؤالُها وليس جوابها. هنا إذن عودة إلى ذلك الكائن الوحيد الذي يمكنه حقاً أن ينطق بالسؤال. ففي حين كان الاهتمام يتوجه إلى ما تقع عليه العين، سواء كان أشباهاً أم أصولاً، صار السائل وسؤاله موضوع الارتكاز، لأن المهم: أن يثور السؤالُ ذات مرة[23].

من هنا قلنا، في الفصل السابق، إن أفلاطون أهمل حقاً لحظة السؤال بالذات. فالانتقال من مرحلة الإقامة الأولى لأهل الكهف في حالة الرسوف في الأغلال والاستسلام لتلك الحالة باعتبارها الحالة الطبيعية أو السوية أو الصحيحة، إلى مرحلة الشك فيما يتراءى لهم من الظلال، هذا الانتقال لم يكن موضع تساؤل. إذ كان هناك جواب مضمر ومستبق للسؤال ألا وهو: لأمر ما حدث ذلك! ثم عندما يتحقق التحرر من القيود، وتلمّسُ الظلال واكتشافُ زيفها، وملاحقة انعكاسها، نحو

مصادرها، في النور خارج وأعلى من الكهف، عندما يتحقق ← الصعود، ثم يحدث الرجوع أو السقوط، يظلّ السقوط كذلك حدثاً مبنياً للمغيوب وليس للمجهول، إذ لا يمكن القول عنه إلاّ هذا التعليل الذي لا يعلل شيئاً: لأمر ما حدث السقوط. وهذا ما جعل الأديان فيما بعد تقدم تعليلات أسطرية في ميثولوجيتها من مثل الخطيئة الأولى وما يشبهها. فالميتافيزيقا بمجملها، المدينةُ لأفلاطون بفكرها التأسيسي، قد تكون اهتمت بالسؤال، لكنها لم تطرح سؤال السؤال: لماذا لماذا؟ ذلك أن الكائن المنوط به هذا الطرح يجب ألاّ يلعب الدور الحقيقي الذي يمتلكه منذ بداية معاناة السؤال. وفي رأي هيدغر أن الإنسان الذي يطرح مشكلة الكينونة بشموليتها هو المخوّل وحده أن يتراجع في الوقت عينه إلى عتبة السؤال نفسه، ليجعله موضع التساؤل. فيكون لدينا إذن ليس سؤال الكينونة وحده الذي هو حسب هذه الصيغة: لماذا ثمة كائن وليس عدم، بل في عتبته يقع السؤال الأول إطلاقاً حسب هذه الصيغة: ولماذا اللماذا هذه بالذات!

* * *

فالمنعطف الجذري في فكر الحداثة البعدية جاء من وضع سؤال الكينونة ذاته، موضع سؤال، من جعل هذه العبارة كلها: لماذا كان وجود ولم يكن عدم، بطرفيها معاً أي السؤال: لماذا، وموضوعه، في موضع السؤال.

فليس (لأمر ما) إذن يحطّم الأسرى القيود والظلال في طور الإقامة الأولى من مدرسة (الكهف الأفلاطوني)، كما أنه ليس (لأمر ما) آخر يعود المتحررون موقتاً، إلى السقوط في هاوية الكهف بعد الخروج منه والتعرف إلى الأشياء في ذاتها. فإن قضية السؤال حول السؤال (لماذا اللماذا) لا ترجع إلى مجرد ترف تجريدي. ما يمكن أن نأخذه على تاريخ الميتافيزيقا المكتوبة، إلى جانب كل كمية الاعتراضات الأخرى المتراكمة حولها، هو أن وثائقها غطت مساحات هائلة حول ميكانيكية المعرفة، وأضاعت جهوداً لا طائل تحتها في إخضاع هذه الميكانيكية نفسها إلى معيارية متخفية تريد تثبيت أصل للمعرفة، سواء في الذات أو الموضوع أو الذات المفارقة. وبالرغم من أن قطاع ميكانيكية المعرفة قد استولت عليه العلوم الإنسانية برمته، من علوم النفس والاجتماع والأنتروبولوجيا والأتنولوجيا، إلاّ أن ذلك لم يساعد كثيراً في كشف المعيارية المتخفية التي هي النواة الأصلية للميتافيزيقا. فقد زحفت هذه بكلكلها إلى مباحث هذه العلوم الإنسانية بالذات. وما تبقى للفلسفة في هذا المجال لم يكن يفي بظمأ البحث. وقد قُيّض /لنيتشه/ أن يستكشف معالم الفقر والعراء الذي ينتظر السؤال الفلسفي مستقبلاً مع نمو التقنية بشكل عام. ولهذا سارع ليضع أساس الميتافيزيقا موضع التجاوز والهدم مستبقاً بذلك حتمية التاريخ القادمة. فحاول أن يترك أركيولوجيا الميتافيزيقا جانباً ويستكشف معالم الأرض الخام الأولى التي أرادت أن تبني

فوقها الميتافيزيقا التقليدية عمارتها. فلم تأت هذه العمارة من أحجار الأرض ذاتها المشيدة هي فوقها. لكنها أتت بمواد أخرى مستعارة دائماً من مقالع متصورة ومفارقة. كما لو كان الهدف هو تغطية هذه الأرض الأصلية وإخفاء معالمها دائماً تحت عمارات كرتونية لامعة.

مع تسلّم هيدغر المهمة غير الناجزة من مِغول نيتشه كاد الهدم أن يتخلص من الانشغال بتدمير جناحٍ أو طابقٍ في العمارة، والتورط في زعزعة البناء ككل. فالإعلان عن انتهاء الميتافيزيقا كان هو المفتاح السحري لعصر الحداثة البعدية. لكن هذا المفتاح أغلق أبواب الميتافيزيقا التقليدية، ولم يفتح أبواباً أخرى جديدة. فإن إعلان اكتمال الميتافيزيقا، الذي هو نهايتها، لم يكن كافياً وحده للخلاص من أركيولوجيتها الضمنية، التي سوف تتابع اندساسها في كل الخطابات الأخرى التي تعلن عن/وتريد أن تكون ← مختلفة.

لعل أكبر المتاهات التي غرقت فيها (فلسفات) تدعي انتماءها إلى الحداثة البعدية، كان في عدم تمييزها بين أركيولوجيا الميتافيزيقا، والفلسفة التي يظل كل من يدعي انتساباً عضوياً لها، لا يمكنه أن يحل محلّ عضويتها الخاصة بها. لذلك كان تشبث هيدغر في العودة إلى مواقعية ـ السؤال يعني أولاً أن الميتافيزيقا المطبوعة كلها بالأفلاطونية، كانت مجرد جواب أو أجوبة. فإذا كانت هذه الأجوبة مضللة أو غير كافية، فليس معنى ذلك نسيان السؤال. إن انتشال السؤال من حمأة الأركيولوجيا الميتافيزيقية كان حرياً به أن يعيدنا إلى الأصل، الذي لن يكون أبداً من نوع ذلك الأصل أو الأصول التي حفلت بها المذهبيات التقليدية. فالسؤال عن الأصل هو الأصل ذاته. وبذلك يمكن الخروج من حصارات العبارات الثنائية التي انقسمت إليها دائماً هذه المذهبيات[24].

مع ذلك هل يمكننا القول إن استعادة مواقعية السؤال عند هيدغر قد حققت ما كان الفيلسوف يرمي إليه من أهداف فكرية وحضارية شمولية؟ هذا الاستفهام الجديد يجعلنا نواجه ما إذا كان السؤال استطاع وحده أن يؤسس فلسفة، وأن يشرّع لميتافيزيقا مغايرة. فهل لم يبرح حقاً هيدغر مواقعية السؤال، بشكل يمكننا من القول إن الفلسفة، وليست الميتافيزيقا الجديدة وحدها، قادرة على أن تقيم كل مملكتها في مواقعية السؤال دون أن تبرحه، لتتورط في أجوبة، وفي مذهبية معينة، ومهما كان لها شكل ومنهجية مختلفين. حتى يمكننا أن نقارب هذه الأرض العذراء التي بشّر بها الفيلسوف من ضمن مهمة التبشير أو الريادة فحسب، دون التورط فيما يلي مرحلة السؤال؛ حتى يمكننا ذلك، فإن نقل الفلسفة إلى حضن اللغة قد يكون هو ذاته مدخلاً حقيقياً نحو رد الفلسفة إلى خطاب الأصل، الذي تبحث عنه.

والآن ماذا يمكن لسؤال السؤال (لماذا اللماذا) أن يقدم لنا. في الواقع ربما كان هذا السؤال الوحيد الذي لا يقدم لنا شيئاً محدداً بالضبط. إنه أولاً يختلف عن كل الأسئلة الأخرى ليس في هذه الخاصية فقط، بل لأنه يحيل إلى نفسه دائماً. بحيث لا يكون له موضوع خارجاً عن تساؤله. فهل كان هو إذن سؤالاً غيبياً، لا يثير إلاّ ذلك النوع من الأسئلة التي تشتغل على فراغ فقط. إن أسئلة الفراغ يسحبها موضوعها إلى الفراغ، وبذلك تتضح لا مواقعيتها أصلاً. في حين أن سؤال السؤال إنما يبدو انفتاحاً على كل انفتاح. ليس هو مجرد الوعي الذي يصحب كل تسآل من بدايته حتى اتحاده بموضوع ما، بل إنه هو ما يمنع التسآل من أن يفقد مواقعيته الأصلية. وبالتالي ينقذ موضوعه من التجريد والغيب معاً. صحيح أنه ذو مواقعية شموليته. لكن شموليته تظل تخص هذا الكائن نفسه الذي يظل هو كونُه موضعَ تساؤله الدائم. شموليته زمانية حية، وتعدُ دائماً بالمستقبل، لأن هذه الشمولية لا تحيط بموضوعها مقدماً. بل هي تتقدم فيه بقدر ما يكون التسآل هو سؤال السؤال، وليس شيئاً آخر بالفعل.

بهذا وحده يمكن الخلاص من حمل الميتافيزيقا التقليدية وأركيولوجيتها المكتوبة؛ إذ يصبح سير الفكر عكسياً تماماً في لحظة الحداثة. فالمعرفة ترجع إلى موقع السؤال فتغدو هي سؤال ← للمعرفي نفسه. وبالتالي فإن القول التقليدي إن المعرفة هي بحث عن اليقين، يصير معكوساً. فليس هذا اليقين هو الهدف، هو الجواب المرتقب وإلاّ لَبَطُل البحثُ السابق عليه كلياً. بل ينبغي إعادة المعرفة إلى سؤالها، إلى المعرفي الذي لا يعرف بعد ماذا ينتظره حقاً. فالمعرفي الذي يبرح مواقعيته لا يعود هو ذاته. فالطابع الشمولي الذي يتلبس المعرفي ليس هو إلاّ تشبثاً بمواقعيته ذاتها، بحيث يمكن لموضوعه التعددي من أن يبقى ← تعددياً دائماً، ولا يسقط في واحدية تشلّه هو تماماً وتسآله معاً. ذلك ما يعيد إلى سؤال الكينونة كينونته حقاً، وينقذه من الشلل الذي جمّدته فيه الميتافيزيقا الواحدية.

المعرفي ليس معرفة بالذات. بالأحرى هو يقع في مساحة اللامعرفة ـ بَعْدُ. ولفظة (بَعْدُ) هذه تدخل العبارة كلها ثوبها الزماني. لأنها تنذر المستمع بأن المعرفي لا يقدم شيئاً بعد، وإن كان يعد بالمعرفة. من هنا منظورُه الآتي. ومن هنا كذلك تملُّصه المُسْبق من كل ما سوف يأتي بَعْد، وينطق باسمه. لأن كل ما سيأتي بعد المعرفي لن يكون معرفياً، بل نتاج معرفة تم إنجازها واكتمالها، وحلت بذلك نهايتها. فالمعرفي هو زماني من حيث إنه يعد بالآتي، ولكنه يظلّ يأتي بعده، لأنه يتجاوزه باستمرار. وبالرغم من الصيغة النحوية الإيجابية التي يرد خلالها المعرفي، إلاّ أنه في واقع الأمر ليس إيجاباً ولا سلباً بعد. إنه مجرد سؤال. كما لو كان يجب التصريح به في عبارة أخرى: المعرفي ما هو، لماذا المعرفي، وصولاً أخيراً إلى السؤال بالذات: ما المعرفي.

ذلك إنه إذا كانت اللغة هي فعل تسمية، فإن كل اسم ينطوي على سؤال. حتى عندما نقول مثلاً أبسط عبارة من مثل: الأحمر، فالقول هذا ينطوي على سؤال ما يعنيه الأحمر، لذلك كانت كل لغة تتبع الأسماء دائماً بمصطلح التعريف. كأن نقول: إن الأحمر هو لون. فيمكن كذلك تدوير اسم لون إلى: ما اللون. ما لون. وباعتبار أن الإحالة تظل تدور في مجال لغوي خالص فإن اللغة أخيراً ليست ألاّ السؤال الكبير.

اللغة من حيث إنها تقدم أسماء فإنها تظل محتاجة إلى ما يعرّف هذه الأسماء. إنها لذلك ليست سوى لحظات موقتة من العبور الصامت بين ملفوظ ← غير ملفوظ ← ملفوظ. لذلك اعتبر الملفوظ إلى حد ما بمثابة ← بيان أو إعلان. فهو في شحنته الصوتية مجرد إشارة محض. على أن تفهم الإشارة أنها نأمة، بداية صوت، لا يمكنه إلاّ أن يستدعي أصواتاً وصمتات كذلك. فأن تعلن عن شيء، فأنت إذن محتاج دائماً إلى أن تُردف الإشارة بسؤال عما تشير إليه. لذلك لم يتوقف الإنسان الأول عن التصويت، عن الصياح؛ كان محتاجاً دائماً إلى أن يردف كل صيحة بصيحة أخرى وثالثة ورابعة. كأن الصيحة الواحدة لا يكفي بيانها فتبادر إلى صيحةٍ /بيان آخر. هكذا يولد نسيجٌ هو لغة. أو بكلمة أخرى إن استفهام الصوت يتتابع استفهامات. فاللفظة ليست أداة تعريف. بل هي عتبة موقع استفهامي. لذلك وحدها لا تفيد. فهي إذن ← المعرفي، في شكله الخام والمباشر، الذي لا يمكنه أن يشتغل إلاّ في مواقع اللفظيات الأخرى.

فالسؤال ماذا يفعل في هذا المجال، إنه يوقف أو يمنع هذه الإفادة. لا يمزق نسيج العبارة، لكنه يوقف اكتمالها يكسر تدويرها حول نفسها. يعيدها إلى حالة التلفيظ من جديد. يُزمّنها. وبدلاً من تكرار الصيحات ننتقل إلى تكرار الصمتات ما بينها. ننتقل من زمن الانسياب، إلى الزمن الموسيقي. فلا يصير الملفوظ بياناً بقدر ما هو سؤال بيانه. أما المعرفي فإنه لا يتبقى له في النهاية إلاّ أن يكون سؤال السؤال. وهكذا يولد: لماذا اللماذا. يوقف اكتمال الملفوظ، يمنع الانتهاء من بيانه الخاص، إذ يضعه فجأة موضع سؤال ذاته.

من يمنع من. في العبارة: لماذا اللماذا، يغدو أحد السؤالين مديناً للآخر. ما أن تتراجع لماذا عن موقعها قليلاً حتى تغدو سؤالاً لما كانت هي عليه في موقعها السابق. ويمكن بالتالي تصور مواقع تراجعية لا متناهية. وهذا ما عبّر عنه أول خوف ميتافيزيقي على الطريقة الأفلاطونية من هذا الانهيار إلى ما لا نهاية، نحو أصل له آخر وآخر. لكن هيدغر وجد الحل المختلف. لأن سؤال لماذا اللماذا ليس سوى تراجع موقع عن موقع، من أجل العودة إليه هو بالذات. ذلك هو التكرار اللاعبثي، وهو يحيل إلى إشارة نيتشه في عودة ذات النفس. وما يمكن أن نفهمه نحن في هذا

السياق هو أن اللغة كنسيج بيانات تشكل هذه الممارسة الشمولية لعودة ذات النفس. إذ إن نسيج البيانات ما هو إلاّ نظام إحالات. وبالتالي فإن عكس الإحالة يضعها موضع السؤال بالنسبة لذاتها. فالإحالة في الأساس تريد أن تحل مشكلة بيان في إرجاعه إلى بيان آخر. ولكن عكس الإحالة هو وقف هذا الدور الأبدي، واستعادة حركة صعود؛ لكن الإحالة باقية في بقاء اللغة بالذات، وبقاء تفكر اللغة. ومن هنا يفاجىء تدخلُ المعرفي. إنه لا يعكس الإحالة فعلياً، لكنه يوقف انهيارها المحتوم إلى ما لا نهاية، لأنه يدخل كلَّ ملفوظ، بيان، إلى حيز سؤاله، **فالوجه الآخر للبيان هو السؤال**. وحتى يستطيع أن يرى البيان وجهه الآخر محتاج إلى أن ينقلب إلى موقعه الأصلي، لا إلى الفرار منه.

حاول هيدغر أن يأتي بعبارة: القفزة (Sprung)، للخلاص من مفهوم الإحالة. كما لو أن التساؤل هو قفزة إلى اللامعرفة من أجل إعادة تأسيس السؤال نفسه. فالقفزة في حد ذاتها تكسر تسلسل البيانات. لكنها في حد ذاتها محتاجة إلى بيان ما هي عليه. فإن تسميتها لا تتخلص من وجهها الآخر الذي يرتسم عليه استفهامها الخاص[25].

وقد سمينا القفزة عبارة، وليس مفهوماً، لأن هيدغر لم يحاول أن يسلك إزاءها مسلك التحليل بل الوصف، كعادته في كل منجهه، لتجنب المنهجية بالذات. فالقفزة مهمتها طرح مشكلية الأساس الذي هو بدون أساس للسؤال. وإذا أردنا أن نتبين، أو نمارس التمعين في القفزة الهيدغرية، من وجهة نظرنا الراهنة حول شرعية المعرفي بالذات، وجدنا أن المعرفي هو الشوط العقلاني ـ اللاعقلوي ـ الذي تتحرك فيه (مسؤولية) القفزة. فما الذي تكسبه إيانا القفزة إن لم تكن أولاً ـ وكما عرّفها الفيلسوف نفسه ـ تكسر طمأنينة المشروعية السائدة السابقة، وتحمل الاستفهام ذاته إلى حيز اللامعرفة. فالمعرفي يتمتع بهذه القدرة على استعادة تعددية الموضوع، وفتح حدوده على اللامحدود. إن المعرفي بذلك يفك حتى عقال واحديته، ليصير هو ذاته تعددياً. فالتعددية تلغي اللامتناهي التجريدي. ويصير الانتقال نفسه من كل مواقعية إلى أخرى إنما يتم بالقفز بين الأشياء، وليس بالاستنتاج ما بين الأفكار، أو ملفوظاتها. فالمعرفي يقع في الفجوات ما بين الأشياء دون أن يشغل حيزاً محدداً. يخول نفسه هذا النوع من المواقعية وحده من بين باقي البيانات. لأنه ليس لبيان من مشروعية كينونية ـ كما يريد هيدغر ـ إلاّ حين يستعيد مواقعيته في موقع استفهامه ذاته، فإن المعرفي بالتالي، ليس له إلاّ موقع السؤال من السؤال، من لماذا اللماذا. ذلك هو تميُّزه وفقره المدقع في الآن ذاته.

فسؤال القفزة، أو قفزة السؤال تعيدنا إلى مستوى الاستفهام الأصلي الذي يتناول الكينونة، يدع أساسها ينبثق كما لو كان المعرفي في حد ذاته هو ما تبحث عنه

الكينونة كيما تكون لها انبثاقتها باعتبارها الحامل الضمني لكل بيانات اللغة. فالمعرفي يعيد ارتباطه بالكينوني إذن في الممارسة اللغوية، من حيث إن كل نسيجها الملفوظي ليس شبكة إحالات على بعضها بقدر ما هو استعارات ورموز قابلة دائماً لبناء حالات، تعطي ثمة إيماءات نحو الكينونة أو ما يشعر بوجودها قرباً أو بعداً أو استحالة. من هنا جاء هذا التمييز بين كون اللغة دلالتية، أو تعبيرية[26]. فالخاصية الأولى ينبغي ألا تطغى على الخاصية الثانية ولا أن تحل محلها. وبالتالي فإن إعادة المواقعية لكلٍ من الخاصيتين ينقذ كلاً من المعرفة والكينونة من هذا الانفصال أو التماهي الذي أوقعتهما فيه الميتافيزيقا التقليدية. فليس التوحيد بين المعرفة والكينونة، وليس الفصل بينهما، يشكل أحدهما الحل أو اللاحل. إذ إن هذا الاختيار الاضطراري بين حدي الثنائية التقليدية هو الذي أودى بدور اللغة، وحولها إلى مجرد واسطة أو وسيلة لما هو سواها، وفي الوقت ذاته رفع الكينونة إلى مستوى تجريد اللامتناهي. وحول هذه النقطة يجدر بنا التوقف قليلاً حول جدة الرؤية الهيدغرية للغة. فلقد كان اعتراض هابرماز[27] ـ ويلتقي معه /آلان باديو/ هنا كذلك ـ إنما يستند إلى عدم هذا التمييز بين خاصيتي اللغة. أو كونها تشكل الموقع الثالث ما بين موقعي الدلالتية والتعبيرية. إذ إن هابرماز لم يستطع أن يرى في اللغة إلاّ كونها الواسطة، معيداً بذلك كل الموقف الثابت للفلسفة التقليدية، وهو أن اللغة جسر عبور ورجوع بين الوعي والعالم. هذا بالرغم من أن نظرية الفعل التواصلي التي طورها هابرماز نفسه وكانت ذروة نظرته التركيبية الشمولية، قد أتاحت تقييماً مميزاً للغة، باعتبارها هي الحيز المشترك للفعل التواصلي نفسه، عندما يصل إلى غايته في تحقيق التفاهم بين فاعلي الكلام أو شركاء العملية التواصلية. لكن ذلك لم يثر عند هابرماز أي تغيير يذكر بالنسبة لسجن اللغة في وظيفة الواسطة فقط. أما آلان باديو، فهو من جهته استنكر توحيد الفلسفة بأحد إجراءاتها التوليدية الأربعة دون الثلاثة المتبقية. ألا وهو الشعر. فلقد وجد أن هيدغر قد ذهب باللغة كلها إلى إحدى نتاجاتها العليا المتجلية في الشعر، إلى الحد الذي جعله يقيم التحاماً أو التصاقاً عضوياً (Suture) بين الأداء الفلسفي أو البرهنة والأداء الشعري، وبذلك يتم إلغاء الأساس البرهاني للأداء الفلسفي لحساب الأداء الشعري وحده. وفي الوقت نفسه تستبعد الإجراءات التوليدية الثلاثة الأخرى للفلسفة ويسميها باديو: (Les compossibles) وهي: الرياضي، والسياسي الإبداعي، والحب. وفي رأيه أن تطريز الفلسفة على أحد هذه الإجراءات دون البقية إنما يبددها، وأن انبجاس هذه الإجراءات التوليدية بمجموعها معاً، هو ما يؤسس خطاب الفلسفة عندما تستطيع إعادة تأسيس هذه الإجراءات بما فيها من خاصياتها الذاتية، ومع ما يمفصلها في الآن ذاته، مع بقية الإجراءات التوليدية[28].

نحن هنا في هذه اللحظة من البحث لن نتعرض للنظرة التركيبية الجديدة التي

يدعو إليها باديو، وهي أساس ما يسميه (البيان من أجل الفلسفة) إذ سيكون لذلك اهتمامه الخاص في لحظة أخرى من البحث الراهن، إلاّ أننا نود الإشارة الآن مرحلياً إلى أن باديو في نقده لهيدغر، اعتبر أن الممارسة اللغوية في ضوء الكينونة، أو تحت سلطتها تنحصر فقط في الشعر. لكن اهتمام هيدغر بتحليل إنتاجات الشعر لبعض كبار شعراء الكينونة، من هولدرلن إلى تراكل، لا يعني أن فيلسوف الكينونة قد اختزل اللغة إلى الشعر، واختزل الشعر كله إلى شخصيتين أو ثلاث فحسب، إذ يجب التسليم أولاً أن تهمة تطريز الفلسفة على الشعر، حسب اعتراض باديو، كانت هذه العملية في حد ذاتها إعادة تعويم الدور الجديد للغة، وليس دمجاً للفلسفة في الشعر، بل إن تطريز الواحد على الآخر منهما، أو تنمية تمفصلهما معاً إنما كان الطريق الوحيد نحو انبجاس اللغة ذاتها، باعتبار أن كلاً من الفلسفة والشعر يحققان معاً ما يؤكد التمفصل الأنطولوجي الأعمق لبنية اللغة من حيث هي دلالتية ⇄ تعبيرية، وبالعكس.

وإنني أرى، كخطوة أخرى، ما بعد هذا السجال، أن هيدغر لم يكن يُحِسُّ بضرورة النظر إلى هذه العلاقة المواقعية بين الدلالتية والتعبيرية على النحو الذي تنعطف إزاءه الحداثة البعدية في راهنيتها الزمنية الحالية. فمن حق هيدغر ألا يرى لحظة تعبيرية للكينونة عن ذاتها إلاّ عبر ترميزات الشعر. ذلك أن الشعر هو الذي ينمي الخاصية الرئيسة للغة باعتبارها ترميزية، ينميها واصلاً بها إلى ذروتها في ممارسة الشعريّ. إذ بينما يكون مقياس التلفيظ اليومي والتلقائي هو قدرته في الدلالة عن ← شيء آخر يغايره، فإن التلفيظ يغدو شعرياً، حينما لا يعود مرموزُه سوى بيانه هو ذاته ولا شيء آخر. فالدلالتية ليست حتماً ولا دائماً طريقاً إلى التعبيرانية، إذا لم تكن غالباً عقبات وموانع في تحقيق هذه القفزة. وما يمكن أن نسأل به باديو هنا: أليس السياسي الإبداعي، الرياضي، الحبيّ، تشكيلاً لغوياً كذلك له قوامه اللساني المختلف. فالممارسة اللغوية تتمفصل هي نفسها على كل هذه الإجراءات الممكنة، مفسحة المجال للفلسفة كيما تطرز ذاتها عليها جميعاً وفيما بين حدودها وأطرافها. ولعل ذلك ما يقصد إليه باديو في نهاية المطاف. وهنا يعود باديو هيدغرياً بطريقة ما.

* * *

يبقى أن هيدغر الذي حاول أن يطبق في كتابته ذاتها تمفصلية اللغة بين دلالتيتها وتعبيرانيتها قد وجد نفسه مضطراً إلى شعرنة الأداء الفلسفي. وكان تحليله اللساني المنطلق أصلاً من لغة الكينونة الأولى، وهي الإغريقية القديمة، قد شجعه على اختراق الصرح الشعري المغلق لهولدرلن، وأن يعثر فيه على ما يشبع غليل السؤال الكينوني الأصلي، في تحويمه الأبدي حول ذاته دائماً. إذ إن الشعري عند هولدرلن يمنح السؤال الكينوني حضوراً موجودياً حاراً وحياً، يختلف عن تلك المعالجة التقليدية التي

دأب التجريد الأفلاطوني وامتداداته، على استخدامها إزاءه. فالتحويم حول سؤال السؤال يتطلب استحضار قوى الفكر جميعها. وإذا كان الشعري قد طغى على كتابة الكينونة عند هيدغر، فليس ذلك لأن قوى الفكر جميعها تتنازل عن مواقعياتها الخاصة لواقعية الشعري وحده. بل الأمر على العكس، فإن الشعري هو الذي يعاود تمفصله مع قوى الفكر، باعتباره واحدة من هذه القوى المتميزة بتحسيس المعالجة الفلسفية، وتقريبها من حضور الأشياء ذاتها. صحيح أن الشعري يقفز دائماً إلى النهايات تاركاً لسواه أن يعاود الصعود إلى العمليات التفكرية والموجودية التي مهدت إلى/ وكوّنت هذه النهايات. لكن الفلسفي الذي يظل يقع على تخوم المعرفة والحقيقة معاً، فإنه مطالب ألاّ يفقد رؤيته الخاصة. ولعل باديو قد افترض أن الفلسفي تمّ تطريزه نهائياً على الجسد الشعري. ولهذا يتمحور موقفه حول استعادة استقلالية السؤال الفلسفي من كل موضوعاته الأخرى الذي يكاد يلتحم بها ويفقد كيانه الخاص. إنه يدعو إلى استقلالية السؤال الفلسفي بعد أن انقضت مرحلة الأيديولوجيات. فصحيح أن هذا السؤال الفلسفي قد التحم والتصق كله ذات مرة بالسياسي (الماركسية)، ولكنه لم يلتحم مبدأً ذاته بالشعري مع هيدغر، بذات الطريقة والنسبة التي تم فيها ذلك إزاء الماركسية. ومع ذلك يجب القول إن الكتابة الهيدغرية كانت في صدد استعادة اللغوي اللساني بكليته إلى حظيرة التشكيل الفلسفي، ولم يكن الشعري سوى المدخل والباب الرئيسي نحو تحقيق هذه الاستعادة. فالأصل في هذا التحول الحاسم الذي طبع لحظة الحداثة البعدية هو اكتشاف كينونية اللغوي، من حيث هو كذلك، وبالتالي تحقيق التجاوز الصعب لثنائية التأويلتية والتعبيرانية، وذلك بزيادة تفعيل الدور التكويني للتعبيرانية ذاتها، بعد أن ظل هذا الدور محجوباً طويلاً لحساب التأويلتية. فيغدو اللساني هو بما يبث من التمعين أكثر مما هو يدل على سواه. والشعري هو المخول وحده من بين كل الخاصيات التكوينية للساني، باستجلاب الفكري إلى صرحه، لأن الشعري يخلص اللغوي من كل أعبائه الاصطلاحية ويعيد إلى ملفوظه القدرة على المفاجأة وتحقيق الصدمة مجدداً ببنيتها المباشرة. فتكون بذلك أنسجة العبارات كما لو أنها تنتظم لأول مرة، وتصبح قادرة على بث قولها الخاص، المختلف.

لكن الشعري وحده ما كان قادراً على مثل هذا الانبثاق، كقوة قووية لذاته، لو لم يخالطه سؤال السؤال الكينوني، ولو لم يكشف عن قوته تلك. فالشعري لم يكن كذلك لو لم نقرأه نحن عبر كتابة هيدغر التي لم تضحّ بالفلسفة بقدر ما منحتها حضوراً كينونياً مباشراً، عندما صار خطابها قابلاً لتحسس الشعري والعثور عليه في فجائيته وراهنيته. ذلك ما عبّرت عنه أفهومة القفزة، التي يحققها كائن العالم (الدازين) عندما يقبض على لحظة مفاجأة الكينونة له، كأنما هي حاضرة حقاً ملء رنين الشعري في فضائه الذاتي. إن حدوث القفزة لا يعني أن ثمة جسراً كان مبنياً أو راح ينبني

بين شخصنة الدازين، وكلية الكينونة. بل يبدو أن كائن العالم كلما استغرق في واقعية كيانه ذاك، استطاع أن يحقق القفزة. أن يجعل الكينونة تثب نحوه، لا أن «يتصاعد» هو نحوها حسب الجدل الأفلاطوني، والغيبي فيما بعد. ذلك أن كلية الكينونة تظل سابحة في فراغها التجريدي، في عموميتها، وليس في شموليتها، إن لم تستردها عبارات استثنائية تقدمها لغة، ويُكَوِّنها شعري ما خارق ونادر، ويَلْحَظُهُ خطاب السؤال الفلسفي قريباً من ريشته، مقتحماً سكونه الأبدي بصخب الحضور المفاجيء»[29].

لكن ذلك وحده سوف يوصل حتماً إلى المأزق الذي وقع فيه هيدغر عندما كاد الشعري بمفرده أن يستحوذ على سؤال السؤال الكينوني. وكان المأزق أن يتجسّم خاصة ويأخذ كامل أبعاده السلبية عندما غدا الشعري مهرباً من كل ما تمثله الحداثة عبر أزمة العلاقة مع التقنية. وبالتالي يصح الوصف الذي أتى به باديو لهذه الحالة حين اعتبر أن هيدغر وقع في ذلك الضعف الحنيني لكل ما يمثله المجتمع القروسطي السابق على الرأسمالية وانتشار التقنية. حتى أن نسيان الكينونة ليس في رأي باديو سوى تجاوز تاريخي نحو عالم القيم السابقة على التقنية. لكن مثل هذا الحكم الجازم الذي يطلقه فيلسوف (الحدث والكينونة) إنما يتجاهل سؤال السؤال الكينوني الذي يظل له استقلاله عن الحدثية التاريخية ليظل ملتحقاً بحدثيته الخاصة. ومن يقرأ نقد باديو لهيدغر في (بيانه من أجل الفلسفة) يحس أن باديو كما لو كان يفصل بين حيز للفلسفة وآخر للكينونة الذي يختفي من أرضية البيان. وبالتالي تقود الفلسفة إذن حسب هذا النوع من الفهم والتناول، إلى مجرد إجراء لغوي يتميز بتقنية خاصة.

ما يمكن أن نسجله هنا بسرعة أن خطاباً ضمنياً يكاد يشمل الصفحة المقلوبة من فكرة باديو ـ الجديد ـ هو أنه إلى جانب كل اعتراضاته المقبولة على ضياع الفلسفة في الموضوعات الأخرى التي تلتصق بها أو تطرّز ذاتها عليها ـ فمرة مع الشعري كالجيل النيتشوي الهيدغري كله، ومرة مع السياسي كالماركسية، ومرة مع الحبي أو العشقي (الفرويدية واللاكانية)، أو مع الرياضي (الإبستمولوجيا العلمية) ـ إلاّ أن باديو لم يقل لنا ماذا تكون هذه الفلسفة بالذات حتى عندما لا تتحد أو تنحل في أحد هذه الإجراءات التوليدية. ولكنها تكون معها وبها جميعاً. كأن الفلسفة في ذاتها لا شيء. أو بالأحرى فإن باديو يبقي على وظيفة رئيسة للفلسفة هي أن تكون هذا ← المعرفي، الذي هو في حد ذاته لا شيء حقاً إن لم يشتغل على مادة مغايرة له. وفي كل الحالات فإننا لا نعثر على سؤال السؤال الكينوني إلاّ إذا وسّعنا من مفهوم المعرفي لنجعله قادراً حقاً على حمل واحتمال هذا السؤال ذاته. وهذا ما نقصده نحن في استخلاص الحيز المتميز للمعرفي مواجهة مع/ وتوجهاً نحو ← الحداثوي، في آن معاً. إذ إن المعرفي لا يستطيع أن يتجاهل تراكم الأركيولوجيا الفلسفية الغنية،

وخاصة في لحظة الحداثوية المعاصرة. وإن إعادة تحريك المعرفي لا تعني سوى مراجعة غنائم السؤال الفلسفي التي حصلها من كل هذه التكوينات شبه الإطلاقية التي انفجر تحت موجاتها العارمة.

إن اللحظة التي اختارها باديو لإعلان بيانه الفلسفي هي التي تشكل الحيز التاريخي ـ إن تبقى ثمة معنى لهذه الملفوظة ـ من أجل ألاّ يستعاد فيها السؤال الفلسفي مجرداً عن كل التصاقاته السابقة، لكنه محملاً بدروس هذه الالتصاقات. هنا تكون الاستعادة مقترنة في الوقت ذاته بعودة سؤال السؤال الكينوني الذي ننشده. ونؤكد عليه نحن هنا.

هل المعرفي مجرد اصطلاح، أم أنه شيء ما حقاً؟ هل هو أداة أو وسيلة بحث يكوّنها الوعي المتجه إلى تكوين علاقات بما يغايره إجمالاً. أم أنه هو ذلك الاختراق للفراغ من قبل الوعي، أو بالأحرى الحدث اللساني بصفة عامة؟ إنه بالأحرى يفترض قيام أشياء في هذا الفراغ، وأن عليه بعد ذلك أن يُعْمِل فيها قدرته التمييزية للفصل بين ما يمكن أن يحتمل قول المعرفة أو لا. وتلك مرحلة أولى لوثبة أو قفزة نحو الموجود، هذا الذي لا اسم له بعد. والمعرفي يصير هذا الشيء هناك قابلاً لأن يحمل ثمة اسماً. إنه ينتقل مما لا اسم له، من هذا الفراغ داخل الفراغ عينه للالتقاء بشيء أو أشياء قابلة لاتخاذ وضعية وجود معينة.

فهل الأصل هو أن الفراغ يقوم أو يوجد؟ وهو ما يمكنه أن يحمل اسم الكينونة بصورة ما. فلا ننس هذا النقاش الغني الذي تثيره فكرة الفراغ، أو بالأحرى وجود (؟) الفراغ، على تناقضها منذ الإغريق. وبالرغم من أن نشأة الفيزياء الحديثة قد وضعت حداً لمثل هذا الجدل، إلاّ أن ثمة عودة إلى استرجاع تلك الأبعاد الأنطولوجية الكثيفة التي يتضمنها موقف فلسفي أصيل منذ فجر التفكير الإنساني؛ فإن أية اصطلاحية تعتمدها الفيزياء الحديثة قد تنفع كصيغة إجرائية في انطلاق الأبحاث التجريبية، لكن تبقى مع ذلك مشكلية حقيقية للفراغ تثب إلى أفق كل تساؤل كينوني نفاذ.

ذلك أن عبارة الموجود نفسها تتطلب تصوراً عكسياً لما هو غير موجود، ولكن ليس ذلك على الطريقة الهيغلية التي انطلقت من تصورين مطلقين لكل من مفهومي الكينونة والعدم. بل إن الموجود يفترض احتواء أكبر هو الفراغ، فضلاً عن أن تصور الموجود نفسه يمكنه أن يؤدي إلى عكسه في ذات الوقت الذي يثبت فيه حضوره. كما لو أن الأصل هو الفراغ نفسه؛ ذلك الحيز الذي وحده يسمح بوجود كل موجود، وهو الأوسع والأشمل إلى درجة أنه يمكن تصور الكينونة على مثاله، أو أنها هي هو. فالفراغ هو أصل كذلك للمواقعية، لأنه يسمح بأن يكون للشيء حيزه، كما يتيح للنصّ إنشاء العبارات داخله، وإن كانت العبارة هي التي تبنيه.

إن بياض الورق يسبق كل نص، مثلما أن الصمت هو حضن الموسيقى. ولذلك فإن النص يحاول أن يضيف بناء دلالياً على ما ليس له أية دلالة في الأصل. من هنا يأتي تميز العدد الذي يحتوي في آن واحد على مفهوم محدود وثابت جداً، لكنه في الآن نفسه لا ـ يعني ـ شيئاً. فأقرب ترميز إذن إلى الفراغ ← الكينونة يأتي العدد. وهو اللغة الأخرى المختلفة. إنها اللغة التي لا يصح أن يُحمل عليها التمييزُ التقليدي: الدلالتية أو التعبيرية. تتجاوز هذه الثنائية أصلاً.

* * *

إن الرياضي لا يعرف إلاّ بما هو من جنسه. أي بمعنى أنه لا يمكن الخروج من دلالتية العدد من حيث كونه بلا دلالة أو تعبير. لا يمكن القول إن هذه المعادلة الرياضية جيلة أو قبيحة، خيرة أو شريرة، قريبة للنفس أو بعيدة عنها. العدد ينحل إلى عدد أو يتطور إلى عدد، وكذلك كل المرموز الرياضي. فحين تنحل الفيزياء بشتى مستوياتها من العالم الأصغر إلى العالم الأكبر، ضمن متتابعات محض رياضية، وتكون المادة بأشكالها وتكويناتها اللانهائية هي الحوامل الموضوعية لها، أو بلغة النص والعبارة، هي مناسباتها المرجعية، أو إجراءاتها العملية، في هذه الحالة فإن اللاموجود إذن (= الرياضي) هو المدخل إلى الاحتياز على الموجود. بمعنى أن الفراغ الذي يصير الفلك الرياضي، هو المعادل [العقلاني] للكينونة، هو = الكينونة. وهو ما حاولت التجربة اليونانية أن تقوله وتعيشه معاً، ولكن بما يوازي الوعي الرياضي الوليد آنذاك. فإن بناء العلم الفيزيائي في المستقبل قد أثبت أن الفراغ وحده هو ← الفعّال. هو الحيز الذي فيه، وبموجبه، يمكن أن يحدث شيء يسمى تقدماً، وتراكماً معرفياً. وهو الذي يمكنه أن يكون المعرفيّ، أو على الأقل دليلَ المعرفة، عندما يجرد المادة كلها في مستوى من القوانين الرياضية الخالصة. فما لم يكن أن يُحمل عليه أي وصف كالعدد يصير هو والفراغ شيئاً واحداً[30].

والآن ما علاقة كل ذلك بالكينونة. إننا نتقدم من الكينونة كما لو كنا نتقدم من الفراغ في الآن ذاته. ذلك لأن الكينونة يجب عليها أن تستوعب كل شيء، وبالتالي فهي تشكل: ما يزيد ـ عن ـ الشيء. ما يطفح عنه دائماً، ما يفسح حيزاً أكبر لكل ما هو أكبر عدداً، وأكبر حجماً. هذا على صعيد التجسيم المادي الذي يذكر بفكرة الملاء اللامتناهي الإغريقية، وكأنه هو الفراغ اللامتناهي كذلك. لكن على صعيد المعرفي، فإن الكينونة هي التي تقف مجاورة للحدث؛ تعطيه واقعيته وتفيض عنها في آن واحد. هذا الفائض عن الحدث والذي يظل على علاقة مفهومية به، هو الذي يقدم حيزاً للكينوني الذي يصير معرفياً، وللمعرفي الذي يصير كينونياً. في حين أن العدد الذي لا يحتل موقعاً، ولا ينضوي تحت اسم معين، فإنه لا يمتلك لا قوام

الحدث ولا دلالة المفهوم. يبني لغة أخرى مستعصية حقاً على كل من الدلالتية والتعبيرية معاً. إنه الميتي الذي فارق مستوى التجريد التخييلي، واستطاع أن يبني أكبر ما يجسد الموجود، ألا وهو: التقنية.

فالتقني يظل هو الميتي المركزي في مرحلتي الحداثة والحداثة البعدية. ذلك الميتي الذي يختصر المسافة ما بين الحدثي والعقلاني معاً. ويصوغهما صياغة رقمية. أي يعدمهما. لأنه يدرجهما في خانة الفراغ والفارغ. فالتقني عدد يمتطي معدناً. تستطيع لغة الرياضي اختزاله إلى معادلة، بينما لا تمارس اللغة إزاءه إلاّ وظيفة الواسطة فحسب. إذ إن السيارة كاسم، لا تستطيع اللغة مهما صاغت من تعابير أن تدل على واقعتها الرياضية. عليها أن تخلي دورها إلى مجموعة القوانين الفيزيائية التي تتيح صنع السيارة. هذا الانقطاع بين اللغوي الخالص والرياضي الخالص، يشبه الانقطاع بين الموجود الراهن والكينوني. والفكر الهيدغري قلب الوضعية، إذ أراد للغوي أن يكون حارس الكينوني. وبالتالي وضع الكينوني مسبقاً في موقف المضاد للتقني. في حين هل كان المنطلق اليوناني الأصلي والأفلاطوني بشكل خاص إنما هو الوصول إلى ما ليس دلالتياً ولا تعبيرياً، أي إلى الرياضي، إلى الفراغ.

«من لم يكن رياضياً فلا يدخل علينا» شعار أول أكاديمية في العالم، فهل يمكن في عصر الحداثة البعدية أن يعاد فهم هذا الشعار مع عودة ← الفراغ، باعتبار أن التقني وحده استطاع أن يخلق العلاقة المحسوسة بين رمزية الفراغ، أي الرياضي، أو العدد، بل التعددي، وبين الموجود، والمادي وشبه المادي. لكن الرياضي الذي هو التعددي، والواحدي معاً، إنما يظل خاصية المعرفي. فالتقني في حد ذاته ليس وحشياً بربرياً مطلقاً. إنه تجسيد العقلاني الذي كان هدف المعرفي منذ مولد السؤال الفلسفي. وهنا ينبغي إعادة طرح مسألة الفراغ من حيث إن اللغة الوحيدة القادرة على القبض على مرموزه هي لغة التعددي الرياضي، التي لا يمكن عَقْلُها ضمن أي سياق ملفوظي له علاقة بالعبارة اللغوية، باللغة في مفهومها التداولي، بالرغم من تسمية المرموز الرياضي لغةً. فهل العقلانية إذن ليس لها من مقعد حقيقي إلاّ في مقعد الرياضي، في الفراغ. وبالتالي فإن الحداثة البعدية، التي خيّل للبعض أنها في أقصى البعد عن العقلانية، ليست في التأويل الأخير إلاّ المؤشر الحاسم على نهاية التاريخ، أو بالأحرى نهاية مرحلة ما قبل التاريخ، وسيطرة التاريخ بمعنى حدوث: اللا ــ المايحدث. وذلك حسبما يفهم المقصود من التاريخ.

فإن كان هو قصة انبثاق الوعي من خلال صراعات الإيديولوجيات، فإنه مع سقوط هذه الحقبة يكون التاريخ قد انتهى إذن مع اللحظة الحاضرة. أما إذا كان التاريخ يعني ولادة العقلانية المطلقة بمعناها الحداثوي البعدي، فيكون ما مضى ليس

هو إلاّ طريق ما قبل التاريخ للوصول إلى التاريخ (بالحرف الكبير). ولعل ذلك هو المعنى المقصود اليوم من العودة التدشينية للفراغ[31].

* * *

لكن السؤال الآن: ماذا تبقى إذن للغوي اللساني من دور أمام هذا الفراغ الذي لا سبيل إلى التقاطه إلاّ عبر ما هو من جنسه تماماً، أي الرموز الرياضية وحدها. فهل بطل إذن سؤال السؤال الكينوني. وهل ثمة من نفع لكل الفكر الهيدغري حول استعادة هذا السؤال تحت طبقات نسيان النسيان. أليست هذه الحالة، أي نسيان النسيان، هي ما يجب أن توصف بالنسبة لما ستعنيه، لا بالنسبة للمقدمات التي تحدّرت عنها. فهي ليست نسيان النسيان، بل هي إذن: المعرفي الجديد، المتحرر من كل أحمال الحقيقة (بالحرف الكبير). إنه المعرفي الذي يتشبث بالرغم من كل الانقطاع المنطقي والأنطولوجي بين اللغة اللسانية واللغة الرياضية، يتشبث بإقامة جسر العبور بينهما، في محاولة، رغم شبهها بالأفلاطونية الواضح، ستكون محاولة أفلاطونية مضادة!

فالتقني هو ميتيّ العصر وليس صعلوكه الطريد، ولا وحشه المفزع الذي يجب قتله والتخلص منه. إنه الرياضي، الواحد التعددي الذي كتب اسمه على لوحة الأكاديمية الفلسفية الأولى. لكنه الرياضي الذي لا يطرد الشعري، كما فعل أفلاطون. وهنا يعود إلينا الآن باديو بمشروع (بيانه من أجل الفلسفة) الذي أراده أن يولد ثانية مع نهاية تاريخ الإيديولوجيات، وولادة تاريخ التاريخ.

بالرغم من شدة حساسية هذا الفيلسوف بمواقعية الحداثة البعدية وسلطان راهنيتها الشمولية، فإنه يجنح إلى حالة توفيقية على طريقة الفيلسوف الإسلاموي القديم؛ فمع تحمسه كذلك إلى أقصى حد بواقعه الرياضي، إلاّ أنه يجعله واحداً من الإجراءات التوليدية الأربعة التي تريد أن تحصر مساحة الواقعة الحداثوية البعدية: الرياضي، الشعري، السياسي الإبداعي، العشقي. يتجاوز باديو كل الهوة التاريخية والأنطولوجية بين اللغة اللسانية واللغة الرياضية، وينطلق إلى سؤال ما يمكن أن يفتتح ويُشرّع للواقعة، من مقدماتها الأربع. فهل التجاور المواقعي هو الذي يسمح للرياضي والشعري والسياسي والعشقي بالتلاقي على مستوى واحد من ضرورة قيام السؤال الفلسفي بحيث لا ينهض هذا السؤال بواحد منها فقط أو أكثر، بل بجملتها، وليس ببعضها. فهي على الرغم من الهوة التي تفرق على الأقل ما بين الأول والثلاثة الآخرين، فإن تجاورها يأتي من لزوميتها الأنطولوجية لقيامها معاً جميعاً بعبء السؤال الفلسفي. وليس من قيام التآلف فيما بينها من حيث الدلالتية أو التعبيرانية. فإن البرهنة التي يعتمدها باديو في البيان، إنما تسعى إلى جواب واحد حول ما يتصوره أساسية المشكلة في ضياع يحدث للفلسفة؛ على سؤال: لماذا هذا الضياع، يرد

الفيلسوف أن هناك اشتباكاً أو التصاقاً للفلسفة بواقعة فكرية كبرى تمت إلى واحد من هذه الإجراءات التوليدية، فتولج كل ذاتها في منطقها، كأن تغدو هي السؤال السياسي فحسب ـ كما في الماركسية، أو السؤال العشقي ـ كما في اللاكانية (التحليل النفسي)، أو السؤال الشعري كما في النيتشوية الهيدغرية.

يبقى أن أصعب ما يوجه المعرفي/الحداثوي في لحظة الحداثة البعدية، ليس التخلص مما كان بمثابة أشكال من ضياع الفلسفة في موضوعاتها الحديثة، ولكنه هو الطريقة التي ينبغي للسؤال الفلسفي أن يتجاوز بها الهوة بما بين الرياضي وبقية الإجراءات التوليدية الثلاثة. فمن أهم ما يقدمه فكر ألان باديو في المنعطف الحضاري الراهن هو أنه إلى جانب أنه ينتشل الفلسفة من المأتم المستمر الذي وجدت نفسها فيه لدى بعض مفكري الجيل الثاني ما بعد /فوكو/، من هذا النعي الدائم غير المفهوم وغير المقبول لنهاية الفلسفة، فإنه يسعى إلى إعادة استقلالية السؤال الفلسفي، وذلك بجعله يقع على ثمة مسافة من المابحدث الإجرائي من أجل الانتهاض بخلاصته المعرفية إلى مرتبة المابحدث، بدون أية صفة أو تخصيص. وهنا لا بد أن استعادة السؤال الفلسفي لا تعني عزله من جديد، وإنما هي محاولة تأتي في ذروة الهم الثقافي الكينوني في هذا العصر، من أجل استخلاص كل ما كان بمثابة المعرفي، أو من سلالته، ومن بينته وجوه الحميمي، من هذا الحصاد الهائل الذي خَلَّفَتْهُ انشباكات الفلسفة بمنهج واحدي إيديولوجي مع الشعر تارة، مع السياسة تارة، مع الرغبة، أو العلم. فالكلام هنا يعني حصائل تجارب الفكر الإنساني بتمامه خلال ثلاثة قرون على الأقل من عمر الحداثة[32].

المعرفي اليوم هو إذن وضع تراث الحداثة ليس بين قوسين ومحوها من سجلاتها الخاصة؛ إنه سؤال لاحق على هذا التراث، كما لو كان هو إعادة نسل الفلسفة من كل الأنسجة التي تطرزت عليها حسب مقاساتها الخاصة، ونسيت مقاسها هي الذات. إن المعرفي بذلك يجدد تمعين الموضوعة الهيدغرية حول نسيان نسيان الكينونة، فيغدو هو الحالة المواقعية التي تنتشل كائن العالم من بحران هذا النسيان للنسيان؛ وتُبَنْيِنُ له ثمة قواماً حقيقياً، جديداً ومختلفاً. إنها تلك المواقعية التي توقف خط الانهيار وانكساراتها نحو كل جهة. ههنا الفراغ الأرسطي يصبح قادراً على استجلاء نفسه، بتسمية ← الأشياء العابرة به وفيه. ويعود الرياضي ليغدو المحل المواقعي للتعددي الذي يبني عقلانية حقيقية ما فوق المبدأ الواحدي والإثنيني معاً. إذ يدخل كل من الواحدي والإثنيني تحت مقولة التعددي، ويفقدان تميزهما المصطنع. تنحل وظيفتهما الأفلاطونية، ثم الغيبية التدينية فيما بعد، في افتراض قدرة لهما متعالية، بإمكانها أن تدرج كل مرة بقية التعددي تحت حاكميتها. فليس أحداً في التعددي هو واحدي حقاً؛ وبالتالي ليس لهذا الواحدي المصطنع أن يدبر صراعاً مزيفاً هو الآخر ومع كل آخر، مختلقاً اثنينية فارغة فيما بينهما.

الفلسفي ليس محتاجاً ليطرز قوله على القول الرياضي. إذ إنه عندما يميز في التعددي بين الواحدي والإثنيني، وصولاً إلى الثالوث أو سواه، فذلك يعني إعطاء العدد ما ليس يقوله؛ كما لو أن الرياضي غدا موضوعاً أخلاقياً أو سياسياً أو رغابياً.

لكن الرياضي مهمته في الواقع أن يوقظ في السؤال الفلسفي عنفه الواقعي المتجلي في ← المعرفي. ذلك أنه بالرغم من أن العلوم المادية قد انتزعت مساحات هائلة من حيّز الفلسفة، إلاّ أن المعرفي ما يزال يؤلف الأساس العقلاني لكل تأمل أنطولوجي. وبالتالي فإن حوار الفلسفي مع الرياضي يتيح له التزود الدائم بكشوفات العلوم، التي لا غنى لأي تفكير فلسفي جدي عن الإلمام بها. ولعل من أهم ما يعيد تأسيسَه «البيانُ من أجل الفلسفة» في لحظة الحداثة البعدية، هو استعادة الصلة بموضوعانية العالم كما تنعكس في منعطفات الكشوف العلمية. ذلك الموقف من العلمي يحرر المعرفي من أسر الأبستمولوجيا التجريدية، ويجعله قادراً على وضع حصائل البحث العلمي موضع السؤال الأنطولوجي: لا يخشاه، ولا يدعه أسير التقنية الوحشية، جاعلاً منه وحشاً آخر ينبغي بناء الإرادة الفلسفية على أساس نشر الذعر منه، والتنديد بسلطانه الأعمى على طريقة هيدغر. إن «البيان من أجل الفلسفة» عبارة ملحاحة تريد أن تأخذ مكانها كسؤال حقيقي ومشروع ومستعاد دائماً وسط حمأة كل ما يصنعه الإنسان تحت وطأة رغباته المتناقضة، سواء كانت تحت شعار «التقدم» أو المنفعة. فليست التقنية لتجتاح العالم إلاّ لانسحاب السؤال الفلسفي إلى معزل فارغ من كل شيء.

رغم صعوبة القفزة من المعرفة إلى المعرفي، من نتائج البحث الموضوعاني إلى السؤال الفلسفي، فإن الفلسفة أثبتت حتى عندما كانت تلتحم مع إجراء توليدي واحد، أنها تعيد طرح المعرفي، ولو من خلال الباب الضيق الذي تقسر ذاتها على الولوج منه، متخلية عن أبواب أخرى عديدة وأكثر اتساعاً. في ظل الأدلجة الماركسوية التي كادت أن تغدو البديل الشارعي والأكاديمي معاً عن الفلسفة، وأية فلسفة أخرى، فإن استعادة السؤال الفلسفي وانبثاقه من تحت صخور الإيديولوجيا ظل أمراً ممكناً مع /ألتوسير/ الذي رفع الخنجر السياسي عن الماركسية، وحاول أن يردها إلى مصدرها العقلاني الأول، وأعطى لهذا المصدر قدرته الأساسية في أن يكون أقوى وأغنى وأفعل من كل ما يصدر عنه. فقد أمكن البرهان على أن الماركسية منتوج فكري معين، وفي المستطاع أن يرد إلى فعالية الإنتاج، فتغدو الماركسية ذاتها هي موضع السؤال بدل أن تجعل من ذاتها جواب كل شيء. ونجاح هذه العملية أثبت علو المعرفي وتميزه، وقدرته على إعادة قراءة الماركسية، رغم إبطال طقسيتها المؤدلجة قبل سنوات طوال من انهيار أعمدتها السياسية والإمبراطورية[33].

وهنا فإنه من أجل «بيان من أجل الفلسفة» ذاته لا يمكن القفز من فوق المايحدث

التاريخي في حياة الأفكار والمذاهب الكبرى، خاصة إن كنا في صدد متابعة فكر الحدث، فكر حدثي حي، كما يريدنا أن نفعل ألان باديو نفسه. إن حقبة أواسط النصف الثاني من القرن العشرين ربما شهدت عصراً إغريقياً في يقظةٍ للفلسفة لم تعرفه منذ أيام المشائيين. في هذه الحقبة كانت الانشباكات والالتصاقات سيدة الموقف الفلسفي بدون منازع. المعرفي كان مشبوكاً وغاطساً ومطرزاً في نسيج المعارف التي لشدة انفجاراتها التدشينية كانت كل فصيلة منها تقدم نفسها وكأنها الإهليلج الفلسفي وتمامه الحاسم. كانت لعبة التطريز في أوجها. وكانت سيدة الفعالية التطريزية بدون منافس إنما هي الماركسية كسلطة فكروية. كانت تمثل حقاً النموذج الإطلاقي لثنائية المعرفة/السلطة التي حركت ولا شك، كدافع يومي مباشر، انزياح فوكو وانشقاقه الفلسفي الكبير. فالسياسي، كإجراء توليدي، كان يبطل أو على الأقل يُهَمِّش كل الإجراءات التوليدية الأخرى، حتى بما فيها الرياضي والموضوعاني، الذي تكفل به جيل الفكر الهيدغري خلال الستينيات والسبعينيات، ملقياً عليه الحَجْرَ والطرد من رواق الفلسفة تحت شعار البعبع اليومي: التقنية. كما لو أن عنوان «الرواق» قد استبدل من عبارة: «من لم يكن رياضياً فلا يدخل علينا» إلى عبارة: «من كان رياضياً فلا يدخل علينا»؟. حدث هذا في الوقت الذي كان فيه العلم الموضوعاني يحقق ربما أكبر انطلاقة جديدة في تاريخه، مع ظهور تقنية العالمين اللامتناهيين في الصغر والكبر (Macro-Microcosmos) ـ الفضاء الأبعد والأعظم، والنواة الطاقيّة والحيوية الأدق والأصغر.

فهل يخشى المعرفي مواجهة فلسفية حقيقية مع التقني. هذه المواجهة أصبحت حتمية بعد أن انزاح السياسي، بمعنى التجاوز الإبداعي الذي كانت تشكله الماركسية كفكر، وتفقده كيهمنة واحدوية. بالمقابل لم يعد وحدَه الشعريُّ قادراً على استعادة الكينونة، وانتشالها من تحت النسيان المضاعف. بل ربما كان الأصح تمعينُ التمييز بين الشعري والشعر. فلقد كانت عودة نيتشه إلى اللغة ـ خارج ـ المصطلح التقني الذي تركز عبر تاريخ حافل لفلسفات القرن التاسع عشر، خصوصاً منها تلك المدشنة بفلسفة (الأستاذ) الكبير /هيغل/ ؛ كانت هذه العودة تبشر بانبثاقه الدال اللغوي دون إخضاعه لخارطة مفهومية جامدة. ولكن اشتغال الهم الكينوني على مادة الشعر ذاتها، عند هيدغر كاد أن يدعم لدى كل من مَتَحَ من منهلِهِ الغني، المثالَ الشعري كما لو كان وحده الذي يحتكر مهمة اللغة من حيث كونها حارسة الكينونة. فالحملة التي يقودها باديو على انشباك الفلسفة بالشعر، وفقدانها لبقية الإجراءات التوليدية الثلاثة وخاصة منها الرياضي، إنما تقوم على هذه المغالطة بين الشعري كخاصية كينونية للغوي من حيث هو كذلك، وبين الشعر بالذات كنوع إبداعي معين. ولعل هيدغر ما كان حقاً يقصد هذا النموذج من مغالطة الكينوني بما هو نوعٌ اصطلاحي آخر، حتى ولو كان هذا الاصطلاحي في ميدان الإبداع بالذات. فليس صحيحاً أبداً أن

هيدغر قد تنازل عن المعرفي في الفلسفي لحساب (الشعر). بل لعله استعان بالشعري في الشعر ـ بالمعنى الاصطلاحي خارج الشعر، من أجل أن يستعمله كعنصر كاشف للمعرفي نفسه في كل ما يمكن أن يقع عليه السؤال الفلسفي المتحرر من الاصطلاحية والمحدودية المفهومية. فليس الشعري إذن حبيسَ نوعه الأدبي. وإنما هو ما يثيره سؤال فلسفي في كل ما يعرض عليه من أحوال الكينونة، والعلاقة بها، بحيث يختلط نصُّ السائل نفسه بوضوح الحالة الكينونة وغموضها في آن معاً. فالمعرفي في السؤال الفلسفي يعيد ترتيب مواقعية الإجراءات التوليدية بالنسبة لتجاوريتها وتبادلها لعناصر تماكنها (Sa compossibilité) بالنسبة لبعضها بعضاً. لكن ما يقدم إجراء توليدياً على سواه من الإجراءات هو ما يدعوه باديو بحاكمية العلاقة مع العصر. ذلك أن تاريخ الحداثة قد شهد هيمنات متتالية أولاً للرياضي الخالص منذ أيام /ديكارت/، ما لبثت حقبة الثورة الفرنسية أن أقامت مملكة شعارية إضافة للعناوين الأربعة، ولكن دون أن تنجح حقاً في إنشاء عمارتهم الواقعية. بيد أن السياسي وحده هو الذي انطلقت سيطرته من حدث ← الثورة ليفرض هيمنة أو حاكمية التاريخانية على طول الفكر الممتد من /روسو/ إلى هيغل. فالمتغير التاريخاني يغدو هو ← الثابت وحده، وبقية الإجراءات التوليدية لا توجد في أمكنتها الخاصة وتلحق به، بل إنما هي تأتي كطبقات سطحية وتراتبية من فوقه. فالتاريخانية، وليس العصر أو فكر العصر، هي المحرك الفلسفي، في حين أن فكر العصر يمسي حاصل تحصيل، ومجرد قراءة ظرفية في التاريخانية. بمعنى أن العصر هو تجلٍّ من تجليات التاريخانية. وتلك هي اللحظة الذروية في التاريخانية التي عبرت عنها الماركسية. وكانت بمثابة الهيمنة الكليانية (Totalitaire) للسياسي على كل ما عداه ـ إذا ما فهم السياسي كذلك من حيث إنه تجسيد الاقتصادي كأمر واقع وحالة راهنية.

وأما عودة الشعر وبدء اندحار الذات، فهي حقبة نيتشه/هيدغر، وفي ظلها كذلك وكمرآة خافية نسجت حقبة الحب مملكتها السرية مع التحليل النفسي من /فرويد/ إلى /لاكان/. لكن البيان من أجل الفلسفة هل من مهمته إعلان إغلاق الدارة بعد أن مرت حقب الإجراءات التوليدية واحدة بعد الأخرى. على العكس فإن حقبة جديدة مرصودة لما لم يتحقق من قبل أبداً مع هيمنة واحدية لكل عنوان على حدة. إذ إن المنتظر هو أن يعود السؤال الفلسفي ليمسك بالعناوين الأربعة في مكان وزمان واحد، هو في النتيجة عمارة متميزة بمواقعية متوازية ومتناظرة للتوليديات الأربعة.

بديلاً إذن عن عصر نهاية الفلسفة، فإن الفلسفة تبدأ ـ هذا ـ العصر. وذلك هو الفارق بين التاريخانية ـ تلك، وبين: فكر العصر. فلا يشرع فكر العصر في الوجود حقاً إلاّ حين تنقضي التاريخانية، ليولد مكانها: التاريخ[34].

* * *

الحديث الذي انطلق به هيدغر عن البدء ظل معلقاً فوق فراغ، لأنه كان يمثل الجانب الثاني من حديث النهاية، ولا ينفصل عنه. فهو بالأحرى إذن حديث نهاية أو نهايات. إذ كانت التاريخانية تصارع صراعها الذروي في مراحلها الاكتمالية النهائية. كانت الذات تتطابق مع السياسي بصورة مطلقة، وترين هكذا على كل جوانب وأمكنة فكر العصر. فلا ننسَ التسميات الإطلاقية للذات ما بين الماركسية والفاشية والرأسمالية والحربين العالميتين وما تلاهما تحت اسم الحرب الباردة. فالسياسي كإجراء توليدي حقق كليانية التاريخانية فيما لم تعرفه قصة العقل والإنسان من قبل. وكان امتياز هيدغر ـ حتى لو صدقت شائعة اقترابه العابر من النازية خلال ثلاثينيات القرن ـ هو أنه مشغول ومسكون حقاً بهمّ إعلان ← النهاية.

ومن كان مشغولاً ومنهماً بمثل هذا الهم، فإنه لن يلقى نفسه في مواقعية أية كليانية تاريخانية من هذا النوع. وبالتالي كان إطلاقه العنان للـ ـ سؤال الفلسفي، إنما كان إيعازاً جديداً بمولد مختلف للـ ـ فلسفة. ولربما كان باديو قد غمط هيدغر في هذا الميدان حقَّه. وإذا كان ثمة مواقعية جدية لـ ـ بيان ـ من أجل ـ الفلسفة، فإن تدشينها الأول لا يمكن أن يتناسى جذورها الأولى وطبقتها الأعمق في الأساس النيتشوي/الهيدغري، وصولاً إلى المركب الاكتمالي الحقيقي عند فوكو.

وتأتي لحظة باديو في هذا الزمن البالغ الصعوبة والدقة معاً حيث تنقلب النهاية إلى ← بداية. حيث يتم الانتهاء من التاريخانية ويُشْرع في تثبيت مواقعيةٍ لـ ـ فكر العصر. فهل يمكن الانتهاء من فكر ـ النهاية، في خطاب السؤال الفلسفي المعاصر. ذلك أن الرهان الذي يحتاجه بيانٌ ـ من أجل ـ الفلسفة هو ألاّ يكون الانتهاء من فلسفات الذات، انتهاءً كذلك من الفلسفة. ومحاولة باديو تصب في هذا الاتجاه عكس تيار خطاب النعي المتبادل بين أقطاب الجيل الثالث من فلسفة الاختلاف، من أمثال /ليوتار/، و/ لاكو ـ لابارت/، وإلى حد ما /دريدا/ كذلك. إذ إن تطريز الفلسفة على إجراء توليدي واحد كان يعني دائماً مفارقتها لمواقعيتها. وإذا كان الإجراء السياسي هو أقوى ما وقع للفلسفة من انزياح بنيوي عن مواقعيتها بسبب انشباكها الكلي في نسيجه ـ وهو ما حدث إبان ما يسمى كذلك العهد الذهبي للمذاهب الفلسفية الكبرى، أو بالأحرى: التاريخانية خلال القرنين الأخيرين ـ فإن تصفية التاريخانية في تحريرها للفلسفة من سلطانها عليها، ربما يكون ذلك إيذاناً ـ تاريخياً ـ هذه المرة في أن يواجه السؤال الفلسفي نفسه والعالم معاً عريانين تماماً. هذا الموقف هو ما يتم التعبير عنه في أدبيات الحداثة البعدية بمصطلح: مواجهة الفراغ.

غير أن الفراغ لا يُواجه حتى لا نقع في إحدى أحابيل السفسطائية. واللغوي وحده هو الذي يمكنه أن يستحوذ على مثل هذه المفاهيم التي لا مقعد لها خارج الملفوظ. فليس غريباً أن يولد اللغوي أو اللساني في لحظة البيان ـ من أجل ـ

الفلسفة باعتباره مهندس المواقعية، هذه المواقعية التي تفلش فوقها أو عليها الحداثةُ البعدية عدّةَ الشغل الجديد. والمواقعية تنفلت من ثنائية الدلالة/والمفهوم، وتشتغل على بنية ← النص. فإن ما افتقر إليه (بيان) باديو هو عدم افتراشه لأرضية مادوية محايثة. وبالرغم من أنه يكتشف الإجراءات التوليدية الأربعة، إلاّ أنه لا يتعامل معها على أساس كونها تشغل مواقعيات بقدر ما هي مفاهيم. لذلك غاب الخطاب اللساني من عمارته، التي لم تفارق مرحلة التخطيط، لتنبي شبكيةً معقدة من الاندراجات والبنينات، لا تخفي الفراغ بقدر ما تُهَنْدِسُ تمظهرَه.

إن انسلاخ الفلسفة عن السياسي كإجراء توليدي وحيد للسؤال الفلسفي نفسه، يعني إعادة فك الالتحام بالتاريخانية باعتبارها مرادفة للكينونة، أو حاملة لصيرورتها غير التلفظية بعد. لكن هذا الانسلاخ لا يعني طمس المقعد السياسي للمايحدث. بل كل ما يعنيه (البيان) هو إعادة حجم ودور السياسي إلى مواقعيته الأصلية ليكف عن ادعائه احتكاريةً مطلقة للمايحدث. لكن (بيان) باديو مع ذلك لا يمكنه أن يرد على تساؤل منهجي أصلي، وهو أنه إذا كان للعصر دائماً ما يميزه تحت تسمية: فكر العصر، فإن فكر العصر هذا بالذات هو ما يشكل الإجراء التوليدي المميّز بحيث تكون له وظيفة السياسي نفسه. وبالتالي فإنه من أجل أن تندرج الإجراءات التوليدية الأربعة في مواقعيات متجاورة، فإن السؤال الفلسفي يبلغ أوج حريته إذ يتاح له أن يتجول بينها دون أن ينشبك بواحد منها، ويفقد بذلك استقلاليته. وبكلمة أخرى فإن اندراج الإجراءات الأربعة فيما يشبه من مواقعية التوازن في التجاور، والتجاور في التوازن، يدل على أن الفلسفة إنما تمارس بيانها الخاص. يكفل مثل هذا الوضع (النمذجي) الإمكان التآلفي (La compossibilité) ما بين الإجراءات الأربعة نفسها. وهنا كذلك نستخلص شهادة جديدة على كون أن السؤال الفلسفي قادر على توليد جاهزيته الخاصة. لأن هذا السؤال الفلسفي هو المناط به توفير الشروط المطلوبة لتواجد إمكانية التآلف هذه بين الإجراءات التوليدية الأربعة.

في مدار الحداثة البعدية، كما وصلت إليها العقلانية الغربية المعاصرة، يبدو أن لحظة الفراغ من اللاعب السياسي هي التي تحدد الفراغ في ذاته. كما لو أن تراجع السياسي، أو بالأحرى التاريخاني، قد سمح ببروز الفراغ/المكان (espace). وعندئذٍ كان لا بد من عودة الجسد (الرغبة) والتقني (الرياضي) واللغوي (الشعري). وهي المواقعية التي شكلتها تصفيات الثقافة مع كل التحاماتها السابقة التي تحكمت بها، بسبب من هيمنة السياسي بكل صخبه اليومي في مختلف تضاريس واقع أرضي يتجوى دائماً مع التاريخانيات، فاقداً أرضيته من أجل أن ينداح مع استمرارية مذهبية معينة. فالتاريخانية المذهبية تفارق حتى جوهريتها التي تدعيها، وهي عنصرها الزماني. لأن المذهبية عندما تخلع الحادثة من مجراها المادي، كذلك فإنها تفقدها لحظتها من

الوقت. فالمذهبية هي معرفي يدعي تفكيك كل ما عداه، دون أن يدع أحداً يوجه السؤال إلى قوامه هو بالذات. في حين أن خطاب (البيان ـ من أجل ـ الفلسفة) يحرص على أن يكون كل معرفي هو بمثابة عرض يشف عن بنيته، أي يكشف عما يجعل منه ← عرضاً، أو شيئاً قابلاً (أن يكون معروضاً).

يجوب السؤال الفلسفي إذن مواقعية كل من الرياضي، السياسي الإبداعي، الشعري، والعشقي، ومهمته من هذا التجوال أن يصحب معه جاهزية (المعرفي) فيه، لأن تلتقط كل ما يجعل من هذه الأيقونات قوى توليدية، وما يكشف عن (نسق) كل قوة في آن واحد. وكيف هي ولادة، وقابلة لتوليد سواها من متنها بالذات. وبذلك يمكن للفلسفة أن تكون مذهبية بهذا المعنى كشرط حاسم، وهو أن نقدم مذهبيتها كعرض قابل في الآن نفسه أن يقدم معه قاعدته ـ أي ما يجعل من فلسفة مذهباً بالمعنى الحقيقي. ولكن هل عند ذلك ثمة حاجة حقاً لمذهبة الفلسفة. أليس الأفضل هو القول إن أي مذهب فلسفي يريد أن يكون كذلك، فذلك يعني أنه يريد/وهو قادر أن يكون ← فلسفة.

فماذا تنفع الفلسفة في مواقعية تآلفية تتوزعها قوى توليدية تقدم عروضها، وقواعد ما يجعلها تلك العروض، ما بين الرياضي والشعري والسياسي والعشقي. فأي من هذه الإجراءات التوليدية لا تنتظر دخول السؤال الفلسفي عليها لتقدم عروضها. ومع ذلك فإن الفلسفي هو ما يشكل قوة التوليد في كل من هذه القوى، إنه ما يجعل من القوة ← قوة قووية. بالأحرى ليس السؤال الفلسفي هو ما يفعل ذلك، ولكنه هو ما يقرأ في القوة القووية كونها كذلك. ومقياس هذا المايحدث هو أن هذه الأيقونات الأربع لا تتحول إلى قوى توليدية إلاّ عندما تسمح فعاليتها التوليدية بولادة السؤال الفلسفي معها، ومفترقاً عنها. إذ إن كل قوة باعتبارها شرطاً بنيوياً للخطاب الفلسفي، من هذه القوى القووية التوليدية الأربع، لا تأتي ومعها السؤال الفلسفي ومفترقاً عنها إلاّ عندما تباح لها جميعاً أن تقدم عروضها متزامنة بفضل مواقعيات متجاورة. وشرط الجماعية هذا بين القوى الأربع هو إشارة الحضور العياني للخطاب الفلسفي حاملاً مع ذلك عرضه الخاص، المشفّ عن قاعدته الخاصة، المؤسّسة لسؤاله المستقل.

فماذا يفعل أخيراً هذا السؤال الفلسفي؟ بكلمة واحدة. إنه يُدخل المعرفي إلى مواقعيات هذه القوى القووية، متدخلاً بين القوة وكونها ← قووية. أي كونها قادرة على تقديم عرضها الخاص، وفيه عرْضُ قاعدةِ العرض بالذات كذلك. فالفلسفي ليس مواقعية إضافية، ولا ينضاف هو إلى أية مواقعية أخرى تشغلها إحدى هذه القوى القووية. فما لم يكشف عنه (بيان) باديو، هو كيفية شُغْلِ السؤال الفلسفي. قدّم خارطة تسميات، ولم ينتبه إلى مواقعية هذه التسميات بالذات، وكيف أن السؤال

الفلسفي ليس هو إلاّ فاعل التسمية كما يتراءى من نص (البيان). لكن التسمية في حد ذاتها هل تستبق مواقعية القوة، وعندئذٍ فإنها تحدد كينونتها، أو تأتي تالية على هذه المواقعية، فتكون تحصيل حاصل. وعندئذٍ نعود إلى الاستفهام الأولي: وما نفع السؤال الفلسفي، وأين وكيف ينبني المعرفي فيه، وفيما يختاره من موضوعاته.

فحين تم انشباك الفلسفة بالوضعية العلمية خلال القرن التاسع عشر، كما يشير باديو نفسه عن جدارة، ظهرت الأبستمولوجيا العلموية كتعويض عن انحلال الفلسفة ذاتها. وحاولت الأبستمولوجيا أن توفر لذاتها هامشاً على مواقعية سواها دون جدوى، أي دون أن تتوصل حقاً إلى إعادة إحياء السؤال الفلسفي. تلك حالة نموذجية في انشباك التصاق الفلسفة بإحدى قواها التوليدية التي لم تبطل مواقعية الفلسفة فقط، بل جعلت مواقعيات القوى التوليدية الثلاث الأخرى شاغرة من أصحابها الأصليين.

وجاءت لحظة الفكر الهيدغري في ذروة هذه الحالة التي سماها بنسيان نسيان الكينونة، وكانت التسمية حقاً إيذاناً بتأكيد نهاية الميتافيزيقا الأفلاطونية التي كان اكتمالها مع إنجاز هيمنة التقنية، وفي لحظة تصالب هذه الهيمنة التقنوية مع بدء انشباك أو التصاق آخر للفلسفة بالسياسي، إبان عصر الإيديولوجيا الكليانية بملفوظاتها الثلاث (الرأسمالية/الفاشية/الماركسية). فيصح قول باديو في هذا الصدد أن «ما يصل إلى ذروته مع هيدغر، هو الجهد المضاد للوضعية العلمية، والمضاد للماركسية، الذي سلم الفلسفة إلى الشعر». لكن يبقى هنا أيضاً أن نتساءل: وهل تمّ حقاً تسليم الفلسفة إلى الشعر عن طريق انبعاث فكرة الكينونة. أليس الأجدر القولُ مع هيدغر إن الفلسفة تغيب، تُنسى، ويُنسى هذا النسيان، عندما يفتقر الفكر إلى مثول معين للكينونة. ينبغي إذن تصحيح هذا الاتهام الذي يسوقه باديو إلى هيدغر، فالفلسفة لا تصير شعراً عندما تقرأ هولدرُن وتراكل، لكنها تثير سؤالها الخاص عبر سؤاله، من أجل (بيان) جديد حقاً لانبعاث الفلسفة. انبعاث ينفض يده من إعلان اكتمال الميتافيزيقا لينخرط في هم: البدء.

والبدء كان يعني فك الانشباك مع التقنية التي أكملت الميتافيزيقا [الأفلاطونية] رحلتها ببلوغها. ومع ذلك من الجدير الملاحظة أنه إذا كانت هذه الميتافيزيقا قد انتهت مع التقنية، إلاّ أن التقنية لا تزال في خطواتها الأولى. ولن يفيد استعادة الكينونة أن يستمر الطلاق بينها وهذه التقنية. وتلك هي واحدة من أبرز ملامح خطاب (البيان) عند باديو. إذ إن التقنية ليست قضاء مبرماً ضد الإنسان. فإن يد الإنسان التي تصنع التقنية لن تصنعها التقنية. وسوف تظل الحاجة إلى المزيد من التقنية من أجل أن يتم في يوم من الأيام تحرر الإنسان من الحاجة ذاتها والارتفاع نهائياً إلى مستوى الرغبة فحسب.

وبهذا الاعتبار فإن مهمة الفلسفة تحفظ نفسها بقدر ما تكون قادرة دائماً على استثارة سؤال الكينونة في مختلف الأسئلة المصيرية الأخرى. بذلك تحمي نفسها من الالتصاق بأيّ من تلك القوى التوليدية الأخرى التي بدونها لن يكن لها موضع ارتكاز في المابحدث. ويكون سؤالها قدرة على فك الانشباك، واقتلاع الالتصاق، وإلغاء عقود المشاركة بأي من هذه القوى على حدة، سواء كانت علماً أو سياسة أو شعراً أو عشقاً.

ما لم يفصح عنه مباشرة (بيان) باديو هو أن الفلك الجديد الذي يشرعن السؤال الفلسفي ويحفظه من الالتصاقات هو الزمن الذي تسميه الحداثة البعدية بزمن الفراغ نفسه، الذي صار حيز أو مكان ← الفراغ. فلم يكن باديو مهتماً بأن يُدْرج تحت يافطة فلاسفة الحداثة البعدية. لكن مجيء البيان كان بالقوة والفعل معاً في مكان الحداثة البعدية نفسها. إذ إن هذا المكان وحده هو المخول والقادر على فك الانشباكات، ومنع الالتصاق، وإلغاء العقود الأبدية المستحيلة مع واحدة أو أكبر من القوى التوليدية. وفي هذا وحده تبرز أساسيةُ مواقعية ـ وليس تاريخانية ـ الحداثةِ البعدية. لأنها تأتي في عقب أزمنة الالتصاقات وسِيَرِها التاريخية الحافلة، لا لتعلن بطلانها في هذا الموقع فحسب، بل لتعلن بطلان هذا البطلان كذلك. لأنها لم تعد مجرد «حكايا مستحيلة» ـ حسب ليوتار ـ، بل لأن واقعة الالتصاق قد حدثت، وواقعة فك ـ الالتصاق (Dé-saturer) قد حدثت كذلك. والزمن الماثل ليس هو لا للالتصاق ولا للانفكاك. إنه سقوط (أو صعود؟) من الزمان، من كل الأزمنة، نحو المكان/الفراغ وحده. فالأزمنة هي للالتصاقات. وكل التصاق له زمنه، بحيث إن الفلسفة لا تستطيع أن تلقى نفسها إلاّ في ← آخر. وعند ذلك يكون سؤالها عن ذاتها قد صار سؤال هذا الـ ـ آخر الذي وحده يشغل حيز العصر. فيبدو العصر مشبعاً بحدث واحد، هو غير المابحدث حقاً، لأنه يختصره ويحجبه بسهم واحد، هو زمن الواحد، بينما المواقعية تقدم تضاريس أرضٍ لا تنتهي. والسهم يعبر القارات. لكن القارات وحدها الموجودة الباقية؛ فحين يتوقف السهم يعود الفراغ إلى فراغه. كما لو أن الزمان يفرغ ـ من ← أزمنته، ولا يتبقى منه إلاّ اسمه. وعند ذلك يصير التجوال ما بين ← الأشياء هو وحده ← عصر التفلسف. لأن الفلسفة تعود مشائية حقيقية.

* * *

فالحديث يكون عندئذٍ عن فلك تتحرك فيه الكواكب أو الأشياء، وليس عن متوالية تاريخانية تتابع فيه الكواكب واحدة بعد الأخرى. فإن رؤية عرضانية للمكان وليس سهماً يخترق المكان متجوياً فوق تضاريسه، هي وحدها المخولة بأن تكتشف كون الانطلاقة السهمية في الفراغ لا تغير منه شيئاً، في حين تظل الكواكب دائرة في

أفلاكها. فكم يبعدنا الزمان عن المكان، ويزيد في غربتنا عن الأشياء. فالزمان يجعل كل شيء مفتقداً في اللحظة التي يجري البحث عن أي شيء. ولذلك كان أهم ما يمتلكه الإنسان هو كوكبه الأرضي الذي يقرّ ويستقر فيه وعليه. وكانت التقنية أخيراً ليست بعبعاً ولكنها طريقة لتجهيز هذا الكوكب بمواقعيات للإنسان وأحواله وشؤونه وأفكاره، لا تنتهي، وكان الرياضي (Le Mathème) فيها هو الذي يمسك بالسهم الهارب والجامح ويجهز له أمكنة مختلفة يستريح فيها؛ وكان الحب يختار علاقة الاثنين (Le Deux) من بين كل العلاقات بين البشر، ليميزها ويعطي فيها وعبرها الواحد والآخر عبر جسدين. وكان الشعر هو أسلوب اكتشاف ← الموسيقى في كل ما له جسدٌ قابل للرتين. إنه فن ترنين العالم. جعل كل شيء يلقى مادته الخام الأولى ليرنَّ من خلالها. لذلك لأنه في عهد الفراغ من سلطة عصرٍ ما أو تاريخانية ما، فإن كل الفنون تخرج من لوحاتها ومعاهدها وأساتذتها وأوركستراتها، لتسوح في الأرض باحثة عن موادها الخام الأولى، لتتموضع فيها وتعتاش وتتعايش فيها ومعها. زمن الحداثة البعدية هو حقاً (المكان) الذي لا سيطرة لعصرٍ فيه دون آخر. المكان الذي يفلش التاريخ كله في مشهد عرضاني، ينتزعه من طولانيته، ويقبض على سهميته، ويخلع سكّته الحديدية الواحدة، ويطلق، بدلاً من القاطرة والقطار الواحد، كلَّ الخيول الحبيسة في اسطبلاتها، لتعدو في كل مكان، ويصدح صهيلها في كل جو، وتحت كل قبة، وتقرقع سنابكها فوق كل صخور وأحجار المدن.

فلسفة (البيان) إذن أنها لا تتوقف فحسب، لا عند إعلان الاكتمال والانتهاء، ولا عند إعلان البدء، ولكنها تشرع، تدخل في الشروع فيما ـ لم يُشْرَعْ ـ به ـ بعد. تحقق تمزيقاً في خرائط الالتصاقات الواحدية التي انشبك فيها سؤال الفلسفة. والتحدي الأول الذي يطرحه أي بيان حقيقي عن عودة هذا السؤال إلى مواقعيته الأصلية، إنما يتجسد في القدرة على مبارحة موضعية البدء، والانزياح المكاني الحدثي فيما هو أبعد من البدء، بما يتيح الانتهاء كذلك من موقف الإعلان عن إعلان الانفكاك، ليس عن خرائط الالتصاقات التاريخانية السابقة، بل في الانفكاك عن موقفية هذا الانفكاك نفسه وإعلانه، حتى لا يصير التصاقاً جديداً.

ذلك وحده ما يضمن إنجازاً شمولياً لـ«نقد العقل الغربي» لذاته، بحيث يتم كسر دائرة النقد ونقد النقد، من حوله، ويدفعه هو ذاته إلى مواقعية التأسيس ـ في ـ المختلف، بدون أي أساس.

من هذا الانكسار ذاته لانغلاق الدائرة النقدية التي تشرنق مواقعية العقل الغربي الراهنة، يمكن أن يخرج (البيان) لأول مرة في تاريخانية العقل الغربي، من التصاقيته المزمنة بصفته ← الغربية تلك، ليصير بياناً منزاحاً حقاً عن كل موقفيات الالتصاقات السابقة، والمحتملة. وهذا ما أراده هنا كمولد في العراء، ومن العراء لزمن المواقعية،

الذي هو لحظة تزامنيةِ أمكنة المواقعية كلها. وفي هذا الفَلَك تقدم كرتُنا الأرضية أمكنتها كلها غير المعهودة، وغير المكتشفة بعد، ويصير بيان الفلسفة حقاً: أنتروبولوجيا كونية ومحايثة تماماً وفي آن معاً.

ليست الالتصاقات التي شغلت الفلسفة عن سؤالها الأصلي إلاّ من نتاج الذاتوية الوحدانية المعهودة في بنية «العقل الغربي»، والتي لم تزدها لحظاتُ النقد المتابعة في تاريخانيته إلاّ إمعاناً في جاهزيات التراثي للوحدانية عينها. وهنا يكون تدخل العدمية أول كسر حقيقي لدائرة الذاتوية الوحدانية. إنها تعلن في كل منعطف نقدي عن انكشاف لحظة التراثي، وتحطم مرآة معينة، ولكن لتقوم مرآة أخرى. ولم يجر كسر عملية التراثي ذاتها إلاّ عندما استنفدت الالتصاقات المتابعة قدراتها التأويلية الحصرية واحدة بعد الأخرى.

إن خصوصية «بيان من أجل الفلسفة» في هذه اللحظة الراهنة بالذات، تأتي من كونها حالة مضاعفة من استنفاد لأزمنة الالتصاقات السابقة، ومن استنفاد هذا الاستنفاد عينه. أي أن «البيان» يعني عملياً خروج «العقل الغربي» لأول مرة من دائرته المضاعفة، من وحدانيته ونقده للوحدانية. وتلك هي حالة الفراغ حقاً التي لم تعد تصح تسميتها حتى بالـ عدمية. في الفراغ يسقط سهم الزمان الواحدي الاتجاه، ولا يتبقى إلاّ هذا الامتداد اللامتناهي الذي لا يمكن تعيينه إلاّ بخارطة مواقعية للأشياء المنتشرة والمتواجدة معاً، والمتناهية في كل منها، لكن التجوال بينها هو اللامتناهي الجديد الحقيقي. والبداوة وحدها تقلقل كل مستقر، وتجعل المواقعية تنبع وتتلاشى مع أقدام المرتحلين فوقها، وبين تضاريسها. فالأرض ترجع إلى عصور ولاداتها الجيولوجية الأولى. ذلك أن إيقاع المواقعية، زمانها بل أزمنتها هي زلازل تضاريسها التي لا تُثبت خارطة حتى تزعزعها بأخرى. يسقط سهمُ التاريخانية الطولاني الاتجاه أخيراً ويتحطم على خارطات هذه التضاريس المتحركة، يسقط التاريخ الطولاني، لتولد الجغرافية العرضانية، وتنكشف فجأة أمكنة كل الناس والشعوب التي كان يجردها من قوامها انطلاقةُ السهم الواحد الجبار فوق رؤوسها جمعاء، يذروها غباراً في هوامشه الصحراوية.

الإنسان المرآوي و«نهاية التاريخ»
أقنومة الأمركة

عندما أتكلم أدخل في الزمن. تلك لحظة معرفية أولى. تجعلني أسمع صوتي خارج فضائي، في فضاء آخر حولي. أسمع نفسي أتكلم. تلك هي لحظة معرفية أولى. لكنني في الواقع حين أتكلم، لا أضاعف هذه الحالة بمستوى آخر يقع فوقها أو تحتها. وأعني به مستوى أن أعرف ـ أنني ـ أتكلم. فهذه المعرفة هي من البساطة والعفوية بحيث إنها تظل ملتصقة بفعل أنني أتكلم، من داخل نبرة الكلام ذاتها. لكن الشيء المميز لفعل المعرفة عن فعل الكلام هو أنهما معاً يجريان مجرى الزمن. فلست أقدر على الكلام دون أن أستغرق ثوانٍ معينة. كأنني وأنا صامت أقع، بشكل ما خارج الزمن. ولا أشرع في الانغمار به إلاَّ حين أشرع في فعل كلامي. صحيح أن الصمت يعني كذلك مُضيّ الوقت. لكن هذا المضيّ غير فاعل بالنسبة إلى ذاتي. كما لو كان يجري في مكان معين ناءٍ عني. فما الذي يُمسك بالمضيّ نفسه؟ أليس هو انقطاعُه فجأة بصوت، بكلمة. إن الكلمة قبل أن ترمي بمعرفتها تقول بطريقة ما عن الصمت الذي سبقها. فالمضيُّ زمنيٌّ عندما ينقطع في دخوله إلى الزمن. ولفظُه لا ينطبق إلاَّ على فراغه الخاص. فما الذي يمضي في الصمت حقاً، سوى هذا المضيّ نفسه. وبذلك فإن الساعة المعلقة على الحائط تثبت بتكاتها المتوالية أن شيئاً ما يجري. في حين أن صمتي يعجز عن قياس نفسه بأية طريقة ما. وليس له إلاَّ أن ينقطع فجأة عن كونه صمتاً حتى يتحول إلى أصوات ترتجّ في فضاء الفم ومنه إلى الشفاه، إلى الجو الخارجي. فالصمت لا يُعرف إلاَّ في نقيضه الذي هو الكلام. ومع ذلك فإن له معرفتـ ـ ـه المختلفة. لأنه يشكل مواقعية ما قبل الكلام. إنه إذن زمن ما يسبق زمن الكلام. ومن دونه لا نعرف كيف يظهر الكلام. ولعل ظهوره يرتبط بمادية الصوت نفسه. فالكلام مستوى معقد يقع في حضن الصوت، لكن ليس هو الصوت. والمشكلة هو أن كلام الإنسان استحوذ على كل إمكانيات الصوت بحيث إنه لم يعد ثمة صوت يصدر من فم إنسان إلاَّ والكلام يجعل منه إشارة ما. كأن الصوت الخام الذي ليس هو إشارة، ويسبق كل إشارة، لم يعد له وجود. وإن عبارة: الصوت الخام، ليس سوى حالة تجريدية. وتلك هي إحدى العلامات الكبرى المؤشرة

على سلطة للكلام غير محدودة. إذ إن هذه السلطة استحوذت تماماً على كل المواد الخام للصوت البشري، وحوّلتها إلى إشارات. ليس هذا فقط. بل إن سلطة الكلام سحبت الصمت من غموضه ولُغزيته. جرّدته من أيقونته. وجعلته لا يُعرف إلاّ بنقيضه الذي هو الكلام. تركته في مسافة تجريدية وتصورية بالنسبة لمادية الكلام بالذات وحسيته الصاخبة.

لكن الصمت مع ذلك يحافظ على مواقعيته من حيث إنه يقع قبل الكلام، وبعده. ليس هو أصل الكلام لكنه يسبقه بالضرورة. وليس هو مآله، لكنه يأتي ما أن ينقطع الكلام. وهنا كذلك الصمت محتاج إلى تعيين ذاته بالنسبة لمواقعية الكلام: يجيء قبله أو بعده. فلا يمكن تصوره إلاّ من حيث إن للكلام ثمة استمرارية معينة، حتى عندما ينقطع أو يتقطّع. عند ذلك يُكوّن تعاقب الصوت والصمت ما يسمى الإيقاع، وليس الإيقاع هكذا وحده، بل إنه إيقاع ← الكلام. فالصمت مغمورٌ معروفٌ بالكلام مهما اختلفت العلاقة بينهما. رغم ذلك فإن الصمت يظل خارج موضوع المعرفة، ليس لأنه بدون موضوع فحسب، بل لكونه إحدى علامات المالايحدث. إنه حتمياً ليس زمنياً. حتى ولو أشّرت الساعةُ إلى انقضائه ومُضيّه الساكن بين وقت كلاميّ، ووقت كلاميّ آخر. فالصمت لا يمضي. يصمت. والكلام وحده يستغرق وقتاً. وإيقاعُ نبأةٍ وصَمْتةٍ، شيء آخر ينضاف إليهما معاً ليدخلهما في عبارة أخرى، هو مجرى كلام، يتخلله كلام وصمت معاً. وعند ذلك تحدث اللغة. وينطلق التاريخ. وبين اللغة والتاريخ تتجسّم هندسات المواقعيات كلها.

المُضيّ

إن اللغة لا تسجّل التاريخ فحسب، ولكنها تحدثـــــه. ولو لم يقصّ محدّثٌ أو شاعر أو مخبر قصة أو خبراً أو حدثاً لَما أمكن لمعرفةٍ تاريخية أن تولد. كما أن الصمت الذي يسبق الكلام يقدم إمكانيات متنوعة لكلام لم يُسمع بعد، كذلك الزمن قبل الحدث، يقدم إمكانيات متنوعة من الأحداث، يقدم التاريخ الذي حدث هكذا، ووقعت ظروفهُ وخصائصُه هذا الموقعَ وذاك. فالتاريخ ليس الزمن، لكنه الحدث الذي يمكن إعادةُ وتكرارُ قصّه لغوياً أو كلامياً. والإنسان يحكي ويقصّ. فهو كائن يسرد دائماً قصصاً. ولا يمكن تصور الإنسان إلاّ وهو يحكي حكايا ما. إنه منخرط في التعبير عن شيء ما. فالقصُّ ليس نشاطاً كلامياً من بين أنشطة أخرى، إنه الكلام الذي يقول شيئاً. فاللسان خَبَرٌ، والتاريخ يبدأ خبراً، ولا يأخذ شكل حادثة إلاّ عندما يخبر عنه إنسان. والضمير في: عنه، يرجع إلى شيء. لكن فعل الخبر هو مرجع ذاته. لأن هذا الضمير: ـهُ، يمكن البدءُ بتلفظه، ولا يمكن الانتهاء منه. صحيح أن من قواعد الإخبار الأولى، أن الخبر مرجعه الموضوع الذي يتكلم عنه.

لكنه خلال السرد يتضاءل هذا الارتجاع. ويصبح المخبر منشغلاً بحالة الروْي، والمستمع منشغلاً بشوق متابعة الإخبار بذاته. هنا أصل هذا الانزياح الذي يتأسس بين الخبر ومرتجعه، ما أن نشرع في فعل الإخبار. فالسرد يسرد كلامه. أما المرجع فإن له مواقعية مغايرة. وهذه المسافة بين الطرفين تبدأ زمانية لتغدو معرفية. ويتحقق التاريخ كعلم عندما يتدخل في هذا الانزياح، ليعيد ثمة صلة بين الخبر وموضوع الخبر. في حين أن السرد اليومي، حديث كل إنسان، لا يطلب هو، ولا يطالبه أحد، أن يُقدم البراهين على ما يقوم من ← تطابق بين كلام، وذلك الموضوع الآخر. فالسرد يظل عبر فنون الكلام يقدم أفعال البرهان. لأن السرد لا يَحْدُث خلْف ظهر الموضوع إنه بالأحرى هو السرد وهو الموضوع في آن. لكن التاريخ كعلم حاول تمييز ذاته عن السرد باسم الحفاظ على الموضوع. إذ تشبثت المعرفة التاريخية دائماً بادعاء أنها ليست حكاية، ولكنها حادثة. وأنها قادرة على إعادة تجسيد الحادثة، حتى لو استعملت كوسيلة لذلك الكلام نفسه. ولكن مع ذلك بقيت لهذه الحادثة خصوصيتها بل فرادتها، لأنها تلك التي وقعت مرة، فلا يمكن إعادة هذا الوقوع من جديد. فعملية التاريخ تبقى منقوصة ليس لأنها لا تملك خاصية تكرار التجربة، التي هي ميزة المعرفة العلمية الوضعية الأولى فحسب، بل لأن موضوع المعرفة التاريخية هو بالضبط ما لا نعرفه تماماً. ولذلك لا يمكن للسرد التاريخي أن ينفصل كلياً عن السرد بصيغته العامة. إنه يقدم حادثته الخاصة كنوع من الزيادة والفائض على الحادثة الأصلية التي يرويها. حادثته تلك التي لا أرضية لها إلاّ فعلُ سردها الخاص تحت عنوان علم تدويني يُسمى: التاريخ. فهل هذا لأن التاريخ علم زمني حقاً. وماذا يعني هذا القول. أيكون التاريخ زمنياً لأنه مختصّ أصلاً بوقائع الماضي. عندئذٍ فلا يكون تخصصه ذاك هو الماضي، لكنه هو بعض ـ ما وقع ـ في الماضي. وهذا البعض صارت له مواقعية أخرى لا تدلّ عليها أيقونة الماضي في حد ذاتها. فإن لفظة الماضي لا تزيد شيئاً على الموضوع. قد تحقق له جهة ما. لكن حادثةً كاكتشاف النار وسقوط روما وظهور الإسلام وصناعة الآلة البخارية، والتفجير الحراري، كلها أحداث لا يغيّر بُعْدُ الماضي منها شيئاً. لكن استعادتها عبر السرد هو الذي من خصائصه أنه يحدد الفعل ـ كلفظ نحوي، بجهة زمنية. فتكون أفعال العبارة ذات صيغة ماضوية. ولكن ما أن يمضي الحديث عنها، أو الكتابة فيها، حتى تغدو علامة الماضي لا معنى لها، إلاّ بالنسبة لمحقق تاريخي يريد إحياء شبكية الأحداث المتعلقة بها. إذ تظل هذه الشبكية حاضرة غائبة في آن. وذلك هو التباس المعرفة التاريخية. لأنها لشدة مواقعيتها وواقعيتها تتطلب تدخل المخيلة لإعادة لحمة النسيج، والقدرة على استرجاع أو تصوير الروابط والعلاقات، وتحديد الأسباب والنتائج.

غير أن المخيّلة الباعثة على شدّ لحمة الحدث الماضي، غير الموجود، تمارس الإبداع

الحدثي المجدد، محكوماً بنسيج المواقعية، سواء أعادت بناء الواقع، أو أضافت واقعاً آخر موازياً. فالمخيلة إذن تعيد إخراج الحدث من زمانيته، وبالتالي تحرره من جهته الماضوية، وتنقله هكذا إلى مرتبة غير ذات وجهة زمنية إلاّ اصطلاحاً، ما أن يدخل التاريخ في كتابته. وذلك هو الانتقال الآخر من الإخبار الشفهي، إلى السرد الكتابي. فإن تحدي النص يخلّص الحدث تماماً من كل أوهام محاولة تجسيده. إذ يخضع للتشكيل النصي. وهذا التشكيل يسفح القصص التاريخي على الورق، يقدمه من خلال تنظيم آخر مباين تماماً. وعندئذٍ لا يتبقى إلاّ طريق واحد للتعامل مع ما يسمى بالتاريخي، وهو طريق النص. وهذا بالرغم من ادعاء كتّاب النص التاريخي أنهم يصورون ما تقدمه المعرفة التاريخية، في حين أنهم يكتبون مجرد نصوص. فإن حاكمية النص هي التي تقدم تشكيلته المباشرة.

وعند ذلك نغادر الزمن التاريخي لنتجول في زمن الكتابة. وهو زمن لغوي بحت. بمعنى أنه يؤشر على مجرد أمكنة كتابية صامتة. هذه الأمكنة جديرة بأن تشكل نهايات الحدث التاريخي. إنها الأمكنة الكتابية حيث يستريح الحدث التاريخي. هي النهايات وليست وليست المآل، ولا النتيجة. وقد يمكن القول إنها التصفية والخلاصة. ولكن كل هذا الكلام يفترض، جدلاً وبدون جدل فعلي، أن المايحدث كان في مكان ما. ثم لأمر ما تصفّى، تخلص من حدثيته وانزاح إلى مستوى آخر من الوجود، هو وجوده التدويني. فالتدوين هو ما يرسب. وأما ما كان طافياً ومتموجاً وصاخباً، فإنه صار ماضياً حقاً، منقضياً بدون أية رجعة.

النص التاريخي يفصل ما بين حدي هذه العبارة المتشابهين: الماضي/المنقضي، الذي مضى وانقضى. والعربية لا تقدم مجرد تشابه ولا تكرار في هذه العبارة. بل هناك حقاً الماضي الذي مضى أو ما مضى. لكن لفظة المنقضي هي التي تحسم هذا التساؤل. فالماضي الذي كان له المايُحدِثُه، يتطور إلى المايحدث الآخر عبر تدوينه. والتدوين في الأصل كان تعبيراً عن رغبة إنسانية نبيلة تهدف إلى الإبقاء على هذا الذي ينسحب، دون أن ينسحب نهائياً، على هذا الذي يغيب، دون أن يصير غيباً ـ أي غياباً كاملاً. فليس الماضي هو المنقضي دائماً. والمنقضي هو المنقطع حالما يتم حدوثه. لذلك تجيء الحادثة التاريخية مفردة لأنها منقطعة سلفاً. وعلّتُها في ذاتها أقوى من علّية متخارجة معها. وحدوثها يقع من هذه القوة في ذاته، قوته القووية، التي لا يمكن أن يحل في مواقعيتها، ما كان سبقها، ولا ما يلحق بها. فانقضاء الحادثة محتوم في أقنومتها نفسها. والمضيُّ لم يأخذ دلالة الماضي وحده إلاّ اصطلاحاً لغوياً قاموسياً وليس لسانياً. لأن المضيّ يستغرق الزمن كله. إنه يبرز حضوراً حركياً محايداً بالنسبة لأبعاد الزمن الاصطلاحية الثلاثة: الماضي الحاضر، المستقبل. فالمضي إذن فعل استمرار لزمن بدون أبعاد. إنه ليس صفة للزمن، بل هو الزمن في أخص هويته،

هذا ← المضيّ. والصيغة النحوية التي هي المصدر أو اسم المصدر، في العربية تنبني حسب تأشيرات عديدة. منها هذا التحرك الحيادي الخالي من أية جهوية؛ ومنها هذا الانبناء للمجهول، بحيث يأتي هو كذلك حسب تطبيقات عديدة، منها خُلُوُّ الصيغة من أي فاعل، إذ يصبح المضي هو فاعل ذاته. ومنها هذه الاستقلالية عن أية إرادة متدخلة. إذ هو المضي الذي يمضي بصرف النظر عن أية إرادة أو مشيئة تريده أو لا تريده، هكذا أو ليس هكذا.

بناء له، فالماضي هو حالة توقيف من المضيّ. لكن المضي لا يتعين إذن بإحدى حالاته. بل هو بالأحرى ما يمنع انتزاعها من لحمته. والمضي كذلك هو جوهر الزمن، وهو ما ليس هو في آن. لأن الزمن يُعرف بآثاره، أما المضيّ فإنه هو ما يتعيَّنُ تفكّرهُ بدون أية مساعدة أو تكِئَةٍ. إذ ما أن نعثر على مثل هذه التكئة حتى لا يعود المضي هو ذاته، ينقطع، يتوقف. فمن السهل القول إن هذا الحدث جرى أو يجري أو سوف يجري. هناك ثمة مواقعيات. بمعنى أنه لولا عقرب الساعة ما كانت الساعة. أما المضي فإنه يشبه الصمت، لكنه هو الصمت المتحرك، وتلك استحالة معقوليته. ومع ذلك فإنني أستطيع مناوشته. والدليل أنني أكتبه الآن. لا أقول إنني أكتب المضي، بل أكتب مُضيَّـ ـ ـه. هذا الضمير العائد دائماً إلى المضي. هذا الذي يجري ويقع فيما لا مجرى ولا مواقعية له، وفيما لا إشارة له أو عليه، إلاّ حينما يتلبس شيئاً من المايحدث. ومع ذلك فلا سبيل إلى احتيازه إلاّ من خلال شبكيات وسلاسل المايحدث. وعند ذلك يعود إلى اسم الزمن الذي حاول أن ينزاح عنه قليلاً. فالمضي ليس اسماً تجريدياً للزمن، وليس ماهية تقع خارجه، إلاّ أن تحديد مواقعيته بالنسبة إليه يتطلب تشكيلاً هندسياً بطريقة ما. لأن المضي ليس هو المطلق والمايحدث هو تطبيقاته الجزئية، بل إن استحالة القبض على المضي تنهض من استحالة الفصل بين الشيء الذي يمضي و. . مجرد الماضي هذا.

خطاب النهاية

هذا النوع من التناول الفكري المشائي قبل الأفلاطوني الأقرب إلى السفسطائي، لا يزال يشكل حاجة أولية تمثل الحاجة إلى استحضار حالة ما قبل التدوين، هذه العودة إلى ← الفكر، قبل أن يكون ← فلسفةً. فإن تعليق كتابة الفلسفة، بالمعنى الفينومنولوجي، قد يَرُدُّنا إلى سؤال الفلسفة نفسه قبل الانخراط في أية أجوبة. ونحن إذ نستحضر براءة المواجهة مع اللغة، فإننا نريد أن نعتصم بالإشارة قبل المؤشَّر عليه. وهذا يبقينا على صلة بصرية بالمشهد العباري نفسه. ونظل بذلك أمينين لمنطلقنا الأول في مناظرة مشهد: في كتابة ـ المعرفي ـ الحداثوي. وإنني راهناً لأبحث عن المشهد في هذا الزمني الذي اسمه المضي، فيما يمكنه أن يقدمه لي من انزياح حقيقي أو

وهمي حتى، عن مركزيته في الزمني، في الزمن. لأنني أعترف، أو أكتشف أن حدسي الأول الذي حرك قلمي منذ بداية هذا البحث، كان سؤالاً آخر مُوارباً ومتوارباً بطريقة خداعية ما. إذ إن عبارة: النهاية، هي التي، متشبثةً بسؤالي المضمر المخادع، كانت نواته الأصلية. وكان لاوعيي المخادع يقدم إليّ على سطحه عروض المأثورات في السؤال التاريخي ضمن النص التاريخي الفلسفي. فالنهاية ما هي؟ هكذا بكل بساطة. ويستحوذ هذا السؤال عليّ لأنني تحت تأثير الحدث اليومي الذي يملأ فضاءاتنا الذهنية والسياسية نعيش بطريقة ما جو النهاية، ونهاية التاريخ ـ بصورة خاصة. فإن المضيّ هنا يلعب دور المحرض. يجعلني أقف على مسافة منه، وأشهد ← مضيّه. يفرض عليّ صوفيته. فيجتاحني حنين صحراوي إلى أجدادي الشعراء الجاهليين الذين استبقوا الإسلام، بأشكال حنينياتهم المثارة بتأشيرات المُضيّ: الزوال، رمال الصحارى التي تعفو على كل الآثار، الأطلال، انمحاء آثار القوافل؛ فالمضي، إن تناولناه بأسلوب هولدرلن قلنا إنه ينسج ذلك الشعري الذي يبعث على أجواء النهايات. لكن كل هذه الحنينيات لا تنفع الآن أمام تسليط إشارة النهاية وسط أكثر مواقعيات العصر والفكر شخوصاً ومثولاً وهيمنة لامحدودة.

فماذا تعني نهاية التاريخ. وأي تاريخ ذاك الذي يواجه نهايته. حين نقول: نهاية التاريخ، فنحن نمر بسرعة من لفظة التاريخ إلى نهايته، كأنما هو جد مُسجًى هناك، ونحن نعرفه جميعاً، وقد انتهينا من فحصه. لنعلن أنه يواجه هو كذلك نهايته. هل المشكلة هي بهذه البساطة حقاً. فلقد بدا لنا مما سبق قوله إنه من الصعب تحديد ما نعنيه بالتاريخ. فهو اسم يظل باحثاً عن مسماه. فإذا كان المقصود ما يعنيه الحس العام فورياً، فإن التاريخ هو ما ـ يمضي. إنه قائم على حسّ الانتهاء. كل ما فيه مكرس للانقضاء. ونحن لا نستحضره، في اللسان الطبيعي، إلاّ لكونه مضى وانقضى. ماهيته الأنطولوجية قائمة على هذا. وحين نَسْرُدُه أخباراً فإننا نؤكد مضيَّ هذه الأخبار. فالخبر الذي يحدث لغوياً الآن، هو تام. بمعنى أننا نتناوله من طرفه الأخير. إننا نقع على ثِنْيَتِه التي توقفت عن التثني. وفي وعينا دائماً حين نسرد الأحداث، أنّ كل ما يتعلق بها إنما ذهب بذهابها. فالفكر التاريخي في هذا المستوى ليس سوى حسّ الانقضاء. حسٌّ يفتح على ذلك ← المضي. لذلك اقترن حسُّ الانقضاء بذلك الزخم الشعري من الحنينيات. وقد وجد الإنسان في التاريخ أقرب ما يرمز إلى موقفه الأنطولوجي. لأنه وهو المنقضي والزائل، فليس التاريخ سوى مسرح الزوال. إنه ذلك العالم الكبير الذي يضم كل أحداث الإنسان. لكنه عالم الأحداث الزائلة بامتياز. فما يزول هو التاريخي. ولكنه هو ما يبقى كذلك. وبقاؤه حدث لساني بحت. واللغة في المحصلة ليست سوى ذاكرة، إنها آثار كل ما زال، ولكن ما تبقى أيضاً. وما دام هناك لسانٌ يسرد أحداثاً، وقلم يكتب تاريخاً، فإن خاصية

الانقضاء التي تشكل ماهية الحدث التاريخي، هي التي تتأكد، ويجري في الآن ذاته إلغاؤها سردياً. لأن السرد لا يأتي مجرد مرتبة فوق الحدث المنقضي، لكنه يشرع في بناء مضيّ من نوع آخر. قد يثبت قوة الحدث الذي حدث ومضى، وقد يضع أو يجدد وضع نهايته. فالتدوين لا يبعث تاريخاً بقدر ما ينهيه.

عملية الإنهاء هذه لا تأتي من كونها وضعت قواماً ذا تشكيل مورفولوجي محدد للحدث، أي أعطته صياغة ما، فحسب، بل إنها أغلقت دارتّه الزمنية. فالنص التدويني مرحلة أو مرتبية الإشارة، وسكن في المؤشّر عليه كله. لذلك تمّ الاصطلاح على هذه العملية بتسميةٍ أنها نَقْلٌ من التاريخ إلى التأريخ. فالثاني ينحت أطراً للأول. يدعي أنه ذاكرة له، وهو بهذا المعنى إنهاءٌ له. إن له هذا الادعاء: أنا أقدم لكم التاريخ. نعم! إنه ينهيه حقاً. ذلك أن التدوين في أفضل حالاته إنما يقدم إحدى إمكانات التاريخ. وهذا الإمكان يظل مشروطاً بكل ما يعنيه فعل التدوين من ذاتوية وظرفية وإيديولوجية. لكن للتدوين ادعاء الإحياء. وهو حين ذلك لا يكون مشغولاً حقيقة ببعث الماضي، بقدر ما يهمه تأويل الحاضر ودعمه. وفي مطلق الأحوال فإن العامل المحرك التراجيدي، والذي يجري العملُ دؤوباً على إخفائه، إنما هو فعل الانتهاء ذاته. وسواء كان التدوين إحياءً أو تذكراً أو مجرد تسجيل خالص، فإن ما يجري العمل على إخفائه وعدم الاعتراف به، ولو بصورة مقلوبة ومعكوسة، إنما هو فعل الانتهاء. إذ هناك حقاً: فعل ← الانتهاء. إنما ما يجري فهو تجديد فاعل ← الانتهاء، عبر كلّ توثيق أو تدوين أو تسجيل. والتأريخ بذلك المعنى هو اصطلاح في اتجاه تغيير النهاية. على أنه ينبغي ألاّ نفهم النهاية هنا كالخاتمة أو الحدث الأخير. بل هي انغلاق التشكيل (La clôture de la configuration). وتلك هي لحظة الانقطاع الفعلية بين التاريخ والتأريخ. هنا يتم الانعطاف بين مفهوم النهاية الزماني إلى مفهوم النهاية الخطابي (discursif). والمفهومان ليسا متعارضين قبلياً بقدر ما هما متقابلان أو متجاوران. وأحدهما على الأقل، وهو الثاني، يستخدم الخديعة بأن يعرض ذاته كما لو كان هو نفسه والآخر معاً. في حين يبقى الأول مجرد مرجع صامت. كما لو كان محتاجاً بصورة بنيوية إلى الآخر كيما يجد لذاته ثمة تسمية ما. وذلك هو ما تقدمه الفلسفة الكلاسيكية تحت هالة العنوان الكبير للأفلاطونية. فإن دائرة الكهف قد جسدت انغلاق التشكيل، إذ حكمت على السرد الفلسفي أن يكون ادعاءً دائماً بامتلاك الحقيقة، وليس مجرد طريق أو خيار في تشكيل الحقيقة. وبالتالي أعطت للامتلاك هذا صورة انعكاس عالم الأشياء، سواء كانت ظلالاً أو مُثُلاً، على عالم الذات. فأسست بذلك تقليد الإنسان/ المرآة. كما يقول ريشارد رورتي[33]. ومن هنا جاء ادعاء التأريخ كخطاب أنه يعكس أو يصور التاريخ كواقع وأحداث وشبكيات علاقات ومقاصد. وكشف فوكو فيما بعد كيف أن الإبستيمية المعرفية للحداثة الكلاسيكية لم تستطع أن تتخلص من انغلاق التشكيل الأفلاطوني. فجعلت المعرفي

جَسَدَ عبورٍ بين الخارج والداخل، بين الطبيعة والفكر. وصاغت المعرفي في إطار التمثيل (La représentation) فكانت هناك ذاتان: إحداهما تجريبية ـ وضعية تنشىء عملية التمثيل من الأفعال البسيكلوجية (إحساس ← إدراك)، وذاتٌ أخرى تتلقى التمثيل وتنشىء المعرفة. وهي الذات الكلية التي نادت بها الحداثة التقليدية تحت اسم: الإنسان كجوهر مطلق، كإله آخر يسكن الأرض. والذات الأولى وسيلة للأخرى التي غدت حارسة أمينة للمشروع الثقافي الغربي المُعمَّد والمكرّس. وبالطبع كانت هذه الذات الفَرَسَ السياسيةَ التي خاض عليها الغرب كل فتوحاته ضد الطبيعة، وضد الإنسان /الآخر. وكان المتصدي الأولى لها هو نيتشه. ومع نيتشه ابتدأ الفكر المختلف، ابتدأ فكر ← النهاية. وتتابعت بعده أشكال العدمية التي رغم الاختلاف حول موضوعها ووسائلها، لكن ثمة إجماعاً بين التيارات الفكرية العدمية حول الهدف الذي هو الانتهاء من شكل المشروع الثقافي الغربي القائم والمعهود. بعبارة أخرى إنه الإعلان عن انتهاء الأفلاطونية المتجسدة في اليهودية المسيحية الغربية بإطار التقدم التقنوي، والهيمنة السياسية على الآخر ← كل ما ليس غربياً. والعدمية هنا تأخذ تسميتها هذه من عمليات البرهنة على إبطال مرجعيات المشروع الثقافي الغربي ومعاييره الذاتية. إنها محاولة الخروج على سلطة نظام الأنظمة المعرفية الضمني الذي ابتنى إهرامات هذا المشروع، وجعلها شفافة بالنسبة إليه، وقابلة لإقامة الأدلة الواقعية على مفترضاته الميتافيزيقية والقبلية.

ذلك هو وجه للعدمية متجه نحو إنجازات الماضي. وأما الوجه الآخر ـ الذي يمكن اعتباره إيجابياً، فهو إعلان نيتشه نفسه عن ميلاد الفلسفة المختلفة، والتي تناولها هيدغر مجدداً تحت أيقونة البدء، أو عودة البدء. لكن لحظة النهاية، كما هي لحظة البداية، ليس لهما قياس زمني. والفكر الغربي الراهن يقوم بين اللحظتين، وليس ذلك لأسباب أنتروپولوجية وإنسانوية خالصة فحسب، بل لكون المايحدث ذاته يتأرجح بين واقع التاريخ اليومي، وبين واقع التأريخ كخطاب. وهو الأمر الذي اكتشف تسميته الفلسفية غادامير معلناً مولد التأويل على أنقاض الميتافيزيقا التقليدية، متمماً بذلك مشروع هيدغر حول: البدء. فالبدء يصير له تشكيل جديد مفتوح هو: التأويل. والتأويل يطمح إلى فك طلسم النهاية، وعكس حركة الفكر التي تذهب من التاريخ إلى التأريخ، أو الخطاب، بالتجول في حقول التاريخ بالذات ما أمكن، وبالانزياح عن كل خطاب ما أمكن. فهل يأخذ التأويل إذن بقيادة الفكر في تلك المساحة الغامضة التي تشكل تاريخ ما بعد الحداثة، بعد انقضاء تأريخيات الحداثة. إنه لا يعتصم في موقع ما بين النهاية والبداية، ولكنه يبدو أنه يشرع في نسيج الزمن الآتي، الذي يخلّف كلاً من فِكْرَيْ النهاية والبداية وراءه، ويتقدم وسط الغموض الآتي، مستعداً لمفاجآته مع ذلك بدون أية أفكار مسبقة.

التاريخ | التأريخ

والحقيقة بدأ الخلط بين مفهومي التاريخ والتأريخ مع حقبة الحداثة. فإن فكر التنوير اعتبر ذاته أنه هو التاريخ مقابل العقلية اللاتاريخية التي سادت في القرون الوسطى تحت تأثير الرؤية المسيحية التي كانت تنظر إلى التاريخ كما لو كان حلقة مغلقة بين السقوط والصعود، المنقولة عن المصدر الأفلاطوني، مروراً باليهودية. فالزمن تراجعي لتصحيح الخطيئة الأولى. والمسيرة حلقية أو دائرية. لكن التنوير الذي أنزل فكرة الذات من مفارقتها الإلّهية ومَنَحَها للإنسان، اعتبر أن التاريخ إنما ينطلق بمولد الإنسان العلماني الجديد. وتنفلش دائرة الزمن لتغدو خطاً متقدماً دائماً. فالتاريخ هو ما يكتبه الإنسان إذن عن قصة تقلمه. عند ذلك يفارق الزمن جريانه الحيادي، ويصير إلى نوع من المُضيّ الذي يعيد تأسيس نفسه بتجاوز مضطرد لإنتاجه. فالتقدم لا يفهم بدون التجاوز. والاتصال والانفصال فيه صوتان أو وجهان لإيقاع واحد. بحيث لا يمكن التعرف إلى هوية الجديد ـ كما يقول ڤاتيمو ـ في جدته إلا بما يُمكّن من استعادة التأسيس وإعادة التملك منه[36]. فالانفصال الذي يحققه التجاوز ما هو إلاّ لحظة إعادة النظر فيما أُنتج في ضوء المرجعية الإطلاقية التي يُنظر من خلالها إلى مسيرة التاريخ. كما لو أن الأحداث تأتي ترجمة للنموذج وفَلْشاً زمنياً لما يعنيه نظام قِيَمِهِ الأنطولوجية المطروحة ضمناً. ومهمة الفكر تنحصر في هذه المقايسة والمقارنة بين ما يتحقق، وما ينبغي له أن يتحقق. فلم يعد يمكن للزمن أن يتابع مضيّه وانقضاءه الذاتي، إلاّ وهو يتجلى في ← تأريخ. ولم يعد يمكن للتاريخ أن يُفهم إلاّ عبر ما نتصوره فيه، وبالتالي أي كما نؤرخنه. ومن هنا انبثق مفهوم التاريخانية العتيد ليعبّر حقاً عن حصيلة هذه الجدلية التمثيلية، بما يمكن تسميته تشكيلاً انغلاقياً .وتوالت فلسفات المرجعيات، والتأسيس وإعادة التأسيس، اعتباراً من النموذج الأعلى الذي قدمه عن هذا التشكيل الانغلاقي خطابُ الجدلية الهيغلية. وقد تفرّعت عن هذا الخطاب خطابات كثيرة انخرطت جميعها في محاولات إعادة تأريخ التاريخ من داخل منظورات القطائع الكبرى أو الصغرى وحتى الهامشية أحياناً التي أنتجها التجاوز، حسب إيقاع الاتصال والانفصال للحركة الواحدة ذاتها؛ فما كانت تعنيه هذه الخطابات المتابعة المرافقة لمواقعيات التقدم من التأسيس وإعادة التأسيس هو نسبه التقدم ذاته إلى مرجعيته الثابتة. هناك إذن نظامُ أنظمة معرفية بُني جذرياً على تثبيت جدلية الأساس بالبناء، والأصل بالفرع، واعتبار التاريخ عرضاً متقدماً في الزمان لإمكانيات خبيئة وكامنة، وتتبع انتظاماً أنطولوجياً له أسبقية منطقية وزمنية معاً على إنتاجاته؛ بحيث لا يمكن أن تحوز هذه الإنتاجات على أية مصداقية من وجهة الحقيقة، ولا على أية معقولية وضعية من وجهة التناظر، بين العقل والطبيعة، بين الفرد والمجتمع، إلاّ بما تحققه من تطابق مبدئي وذاتي مع نظام أنظمتها المعرفية

الأصلي. فالمتغيرات داخل التشكيل الواحد، هي التي تنقلب إلى معقولات ما أن تتم إعادة برهنتها وربطها بالمعقولية الشمولية التي يمتلكها هذا التشكيل في بنيته المعرفية المطلقة[37]. ولم يُشرع في استخدام اصطلاح العدمية في الاتجاه الإيجابي إلاَّ عندما لم يعد بالإمكان إبعادُ وإخفاء مستوى هذه المعقولية الكلية الضمنية عن سلطة النقد، بعد أن كان فكر النقد مشغولاً بطروحات البدائل داخل شبكية المتغيرات نفسها. فالشبكية كتشكيلٍ أنطولوجي متكامل، هي التي أصبحت موضعَ السؤال الفلسفي ما أن استطاعتْ عبقريةُ نيتشه اختراق أسوار الكليات التاريخانية، فيما تُصدره عن ذاتها من خطاباتٍ/أقنعةٍ، لفلسفاتٍ مثالية ووضعية، كتنويعات زمنية ومَرحُلية عن خطاب التاريخانية بالذات.

إن الانفلات من شبكية نظام الأنظمة المعرفية، والتمرد على لعبته، ما بين شقي التقدم/التجاوز، والتأسيس / إعادة التأسيس، والقيام بانزياح مواقعي عن مصائد هذه الشبكية ـ قد منح الفكر فرصة أولى حقيقية لوضع أجهزته المفهومية كلها موضع السؤال الفلسفي؛ وهو المنعطف الذي يتحرر فيه هذا السؤال نفسه من عقدة الالتزام وتجديد الالتزام بالتفكير دائماً من داخل التشكيل الانغلاقي نفسه الذي اختبأ وراء حراسة عنوان مقدس آخر هو الحداثة، بعد انقضاء عصر المقدس المفارق. ولقد سمى هذا التشكيل نفسه، عبر إنتاجاته الفلسفية والعلمية والاجتماعية الكبرى، بالتاريخ (L'Histoire)، الذي وُلد مع منعطف التنوير وبلغ أوجه خلال القرنين الأخيرين الثامن عشر والتاسع عشر، وأشرف على التصفيات النهائية لنظام أنظمته المعرفية عبر الأبنية الإيديولوجية الكلّيانية التي كونت المايحدث الرئيس والمحوري في القرن العشرين، وجاءت كمحصلة تركيبية عليا تغلق التشكيلَ الذي اصْطُلِح على تسميته بالمشروع الثقافي الغربي. والبعض يعتبر أن التاريخ انتهى منذ أواخر القرن الماضي، وأن عصر الإيديولوجيات الكبرى في القرن العشرين ليس سوى التصفية العملية أو السياسية لمضمون التشكيل. وإذا أردنا استعارة مفهوم الالتصاق، من آلان باديو، قلنا إن الالتصاق السياسي المتسجد في صراع الإيديولوجيات الكبرى خلال قرننا المنقضي كان المحصلة النهائية لتراكم إنجازات شرطٍ توليدي وحيد احتكر مواقعية القيادة من صميم بنية التشكيل العام للمشروع الثقافي الغربي، وهو التقنية. في حين أن الشرطين التوليديين الآخرين، الفن (الشعر) والحب لعبا دورَ الاعتراض على الالتصاق شبه المطلق بالشرط التقني؛ وكان لهما فضل فك ـ الالتصاق، وتوليد الانزياح الذي سمح هو كذلك فيما بعد بتعرية الإنتاجية الحقيقية لموقف الالتصاق التقنوي الوحيد الجانب، هذه الإنتاجية التي تجسدت في الأبنية المطلقة الهائلة لعصر الإيديولوجيات الكبرى، عصر الحروب العالمية والتهديد النووي بإزالة الإنسان. وهو الجدار الأصم الذي أخفى نسيان الكينونة[38].

ما كان ينقص فكر البيان من أجل الفلسفة حقاً هو أنه وقف بدون مبالاة حيال تمفصلات الشروط التوليدية مع المواقعية التاريخية. حتى يظن كأن التشكيل الفلسفي لا يعير شيئاً لمسألة الانقطاعات، كما لو كان يجري في مكان آخر خارج المايحدث، بالرغم من ادعائه المطلق أنه هو المحتفِل الوحيد بما يمكن لكل شرط توليدي من أن يُبنينهُ كحادثة. ذلك أن التاريخ وحدَه هو الغائب من هذه العلاقة المعمارية البحت القائمة بين التشكيل وعناصره التوليدية. فالبيان من أجل الفلسفة ينبغي له فعلاً أن يفارق حالة المراوحة بين النهاية والبداية التي تركنا فيها الفكر النيتشوي/الهيدغري، في لحظة دَفْن الميتافيزيقا الأفلاطونية اليهودية المسيحية، والتبشير مجرد التبشير بعصر الحداثة البعدية. فلم تستطع العدميةُ أن تبلغ اللحظة الفوكونية (نسبة إلى فوكو) التي تعلن حقاً موت الإنسان ـ بالحرف الكبير ـ، بالرغم من إعلان نيتشه عن موت الإلّه. وهو يقصد به ذلك الإنسان ← الإلّه الآخر الذي نَصَبَتْه حداثةُ الأنوار ليمارس سيطرته على العالم. إذ لم يكن الشغل الشاغل للفكر العدمي، عند نيتشه خاصة ـ حتى في هجومه الضاري على المسيحية ـ التصدي للإلّه المفارق الذي انهارت دولته منذ فجر التنوير. ولكنه كان يتوجه إلى الإلّه الآخر البديل، الذي تقمصه إنسان الغرب في محاولة لاسترداد الذاتية المطلقة، ومحورتها حول الإنسان الأبيض وحده، منشئاً بذلك ← التاريخ، كما يفهمه، ويعكس عليه طموحاته وفتوحاته، التي التصقت كلها بشرط توليدي وحيد واحتكاري هو التقنية.

ما الذي انتهى حقاً من هذا التاريخ. هل يمكن القول إن الانفكاك عن التقنية هو المايحدث الراهن والفوري. أو أن الذي انتهى بالأحرى هو تأريخ هذا التاريخ، هو تشكيلُه الخطابي. ذلك هو السؤال الذي يضعنا حقاً على عتبة الحداثة البعدية وقد حلّ واقعها، وغدونا نعوم وَسْطَه، قبل أن يشرع الفكر في إحداث (تشكيلها). كما لو أن الحداثة البعدية هي الشروع الأول إذن في مبارحة النهاية ـ نهاية التاريخ، وتسمية ذلك الآتي من كل حدب وصوب، ولا ندري بعد إن كنا سوف نسميه ما ـ بعد التاريخ، أو أنه مولد التاريخ ـ ما ـ بعد ـ التأريخ. فالمسألة كلها تتوقف حول استيعاب ـ هذا ـ التاريخ دون كلّ ما اعتدنا استخدامه من أدواتية التأريخ الماضي. فكيف يمكن تشكيله فكرياً أو فلسفياً في أرضيته ذاتها، وضمن تضاريسية مواقعيته؟

هل يمكن الدخول إلى خلائه اللامتناهي ونحن نغادر تراث الذاتية بدون رمزَيها في الإلّه، أو الإنسان /الإلّه البديل. أليس ذلك هو معنى خوف العدمية الحقيقي. فالخطورة الثالثة بعد إعلان النهاية، ومن ثم التمترس في عتبة البداية، هي مبارحة هذه العتبة. وهنا ليس لنا إلاّ انتظار الحادثة، مصطلح باديو، أو المايحدث، مصطلح هيدغر الأصلي. وفكر البيان ـ من أجل ـ الفلسفة إن كانت له بادرة حقاً، فليست هي أفلاطونية، حتى بحسب التأويل أو التحريف بالأحرى الذي يتمسك به باديو،

ويُخرج أفلاطون قسراً عنه إلى ما كان فرّ منه واعترض عليه، إلى شيء من السفسطة.

لكن كل ذلك لا يمكن أن يُنسي الوهجَ الكارثي لدلالة «نهاية التاريخ» التي اقترنت طويلاً خلال النصف الثاني من القرن العشرين، بصورة التدمير النووي الشامل الذي يشكل الحل النهائي للاستقطاب الدولي، الرأسمالي/الشيوعي. وهي تلك النهاية التي تجسّد المآل الأخير عند هيدغر، لسيطرة التقنية والاستغراق في نسيان نسيان الكينونة. فالتهديد النووي أعطى للنهاية الفلسفية صورة الكارثة المطلقة. لكن زوال هذا التهديد النووي ـ كما يمكن أن يتصور البعض حالياً بعد انهيار ذلك الاستقطاب ـ هل يُعفينا من عبء الفكر الكارثي المطلق. ذلك أنه لا يمكن الكلام عن أية نهاية للتاريخ، دون تصور التجسيد الماثل والمحايث لواقعة النهاية المرتبطة حتمياً بالتهديد النووي. وما كان بالوسع التساؤل كيف يكون فكر النهاية عندما لا يتبقى موعد كارثي مع الانفجار النووي الشامل.

ذلك هو المنفذ الآخر الذي ينتمي إلى منطقة ما لا يُفكَّر به ـ بعد. وأول ما يتراءى لنا في هذا الصدد، هو تحرر العدمية من هوْل العدمية المادية، بحيث إنه سيمكن الصعود إلى الحداثة البعدية دون استشعار السير بمحاذاة الكارثة. إذ ينقضي بذلك الطابع المقابري وتختفي رائحة الموت، ويتم تشييع جدثِ الحداثة التقليدية دون الخوف من كوننا نشيّع أنفسنا والفكرَ معنا. ولكن هل تعني إقبالةُ الحداثة البعدية تشييعاً كاملاً للحداثة، أم لتأريخ معين عن الحداثة. وهل نكون إزاء عملية تبرئة وغسيل مصطنع لأيدي الحداثة مما فعلت، حتى يمكننا اعتبار أن تاريخ الحداثة كانت مجرد سيرة ذاتية (Autobiographie) مزيفة لحداثة مغدورة ومصابة باسمها، دون ماهيتها الحقيقية. وبذلك تغدو الحداثة البعدية ليست قطعية إلاّ مع تأريخ معين لأدوار وأبطال بدائلٍ عن البطل الحقيقي الذي تم تغييبه من مسرح ← الحادثة، ولم يتبق له من ذكر إلاّ في الهوامش، في صيحات الفن والحنين الشعري والاستيهام الصوفي. هل كان من اللازم والضروري أن تقطع الحداثة ثلاثة أو أربعة قرون من أهوال الالتصاقات، حتى تستيقظ أخيراً على هول آخر هو والكارثة النووية توأمان!

مثل هذه التساؤلات تحاول فرض استدراك يتبنى دون أن يدري، ذاتَ منطق الحداثة التقليدية في التأسيس وإعادة التأسيس، داخل التشكيل الخطابي نفسه، دون المسّ ببنيته المفهومية الأصلية. إذ ما أن يغدو الهدف هو استرجاع أيقونة الحداثة في منأى عن كل تاريخها الوقائعي، حتى يتم اللجوء إلى دعوى المراجعة: التأسيس وإعادة التأسيس. في حين أن العدمية الأصلية هي التي تفرض التشبث بلحظة انغلاق التشكيل، وليس في استعادة الغوص في طياته واستخلاص أصوله. إنها نقلة كاملة خارج ← الموضوع كلياً. والحداثة البعدية هي نسيان هذه العملية ومتاعبها. لأنها لا تتطلب النقلة خارج الموضوع فحسب، بل هي تجوال حر ولاغائي خارج خارجِ ← الموضوع. إنها قذْف عفوي وسط مواقعية لاجهوية.

المفهوم ـ الزمن ـ الخطاب:

إن إسقاط الاستقطاب السياسي: الشيوعي/الرأسمالي لم يرفع عن كاهل الحداثة البعدية عبْءَ الهول الناجم عن حتمية الانفجار النووي فقط، كشكل وحيد عن نهاية التاريخ والتأريخ معاً، بل يقدم إشارة الخروج خارج الموضوع. ليس هذا الإسقاط سبباً أو نتيجة للصعود إلى الحداثة البعدية، لكنه إشارة الشروع في تشكيلها الخاص. هنا إذن تقوم حالة، ولنسمها موقتاً موقفاً، لا تجوز مقاربته أو مقارنته مع كل أدوات المفهمة المعهودة في جهاز معقولية التأريخ المنقضي. ومن أهم تلك الأدوات مفهمة الانفصال والاتصال، والقطيعة والتجاوز، التأسيس وإعادة التأسيس. فهي ليست مجرد أدوات بالية لعصر منقرض. وليس عُدّة أركيولوجيا غدت متحفية وجدارية، فحسب، بل صارت تَعلاّتٍ للانحصار داخل التشكيل عينه ومقاومة أي اختراقٍ لنظام أنظمته المعرفية. فالقطيعة، هذا المفهوم المحروس جداً من قبل مفهمة التشكيل المعهود، رغم قرابته واستشعاره العدمي، فإنه لا يجلس خارج نظام التشكيل مطلقاً. وإنما يظلُّ فعلُ القطع مضطراً دائماً لتبرير مقولته بأدوات مفهمة التشكيل نفسه. ومنها مثلاً أن القطع بقدر ما يسعى إلى تثبيت مفارقته لما يقطع معه، فإنه يظل حريصاً على استمرار مثوله، ما دام لا يدري حقاً كيف وماذا بعد إنجاز القطيعة. فالتشكيل جاهز قائم معهود بكل رموزه وعُدَّته. وهو القادر وحده حتى الآن على التحكم في جاهزية القطيعة ومنهج تحققها. إذ إن كل هذا إنما يمت إلى أجهزة التشكيل المراد القطع معه، فيصير القطع ← به. وبذلك لا تلبث القطيعة أن تجد نفسها مُستحوذاً عليها من داخل كل مفهمة التأسيس وإعادة التأسيس. فهي كذلك باحثة بصورة ما عن أصول، ومتورطة أيضاً بهموم التأسيس، ولكن في أرضٍ خلاءٍ، لأنها تطلبها خارج كل مواقعيات التشكيل المعهود. وتلك هي خاصيتها الأساسية، ونقطة ضعفها كذلك.

ومن الواضح أنه خلال سيطرة هاجس النهاية منذ أواخر القرن الماضي فقد توالت أجيال فكروية تحت وطأة المايحدث اليومي من سياسي كارثي خاصة، وإيديولوجي كلياني، بحيث إن فكرة الذاتية قد أصيبت بزحزحات ونقلات عديدة. فمن موقع التبشير بنذير النهاية مع اللحظة النيتشوية، إلى أحوال العدمية الأسيانة والمتفجّعة، إلى العودة نحو عقلنة التاريخ في إطار الدورات الموسمية مع اشبنغلر، فإن الرحلة في جو النهايات كانت متشعبة ويتلبسها الغموض غالباً، وتتراوح نفسوياً بين النذير والبشير، وإلى الأول أكثر من الثاني. غير أن المنعطف لم يتحقق إلاّ مع اكتشاف الفكر لحالة فريدة متجولة أولاً في شوارع المدينة دون التفات أحد إليها، ودون التفاتها هي إلى أي أحد؛ هي الحالة التي تمت تسميتها بصعوبة شديدة وتردد وتقلقل، وكان اسمها: الحداثة البعدية. في ظل هذا الاسم لم يحدث الخلاص من تيه النذير

والبشير، ولم يسقط الفكر الكارثي نهائياً، بل غدا يفتح واحداً من طرق عديدة تفتحها الحداثة البعدية نحو عديد الاتجاهات والمقاصد. ولقد تكثف نذير المصير الكارثي كأيقونة شيطانية مُنْكَرة حول رمز الزوال المطلق المتجسد عبر الانفجار النووي، في صيغته المحتومة، كما تقدمها يومياً وقائع الاستقطاب الجنوني، بين كليانيّتيْ الأمبراطوريتين السوفياتية والأميركية اللتين انتهى إليهما تاريخ المشروع الثقافي الغربي، كنهاية قصوى له وللعالم معاً.

فالخيار النووي ـ وهو الحتمي كحلٍّ وحيد للاستقطاب ـ يغدو في ملعب الحداثة البعدية، إحدى الكرات الملعونة والجهنمية؛ ولكنه بذلك يفقد مصيرَهُ الحتمي؛ وقد برهنت التحولات السياسية البنيوية الأخيرة على إمكانية تقويض الاستقطاب من داخل جدليته العمياء ذاتها دون حتمية الكارثة الكونية الشاملة. وهكذا فإن الحداثة البعدية تغادر هامشية التاريخ لأول مرة، وتمتطي صهوة فروسيته الأولى القائدة: يُطرح مفهومٌ جديد للنهاية يفرض ذاتَه على أنقاض كل تراث المفاهيم الأخرى السابقة والمجاورة. إنه المفهوم الذي يحصر النهاية في مواقعية هذا الاستقطاب بالذات، باعتباره هو الصيغة القصوى التي تم من خلالها انغلاق التشكيل. لكن انهيارَ الاستقطاب قد وضع حقاً نوعاً من خاتمة لذلك التأريخ المشبع بالالتصاقات الحدّية بين الفكر والمركب الاقتصادي/السياسي الذي ربط الحداثة بعجلة ← التقدم التقني وحده، مستبعِداً أو مهمِّشاً خيارات الثقافة، أو ما يمكن تسميته بالعوامل الأنتروبولوجية المفكَّر بها فلسفياً، والمتحركة في المخيال الاجتماعي وتشكيلاته الاستهوائية والإبداعية. فلم يكن فكر النذير الذي طبع الأعمال الأخيرة لهيدغر مبالِغاً في توحيده بين تطور التقنية والمصير الكارثي الآتي من خلال رؤية الدمار المطلق النووي. لكن الخطوة النوعية التي تقدمت بها الحداثة البعدية عن فكر النذير ذاك، هو أنها جعلت النهاية النووية واحدة من ممكنات كثيرة، لشكل النهاية، بما يخرجها عن حتمية المصير العدمي المطلق. فالحداثة شبت وترعرعت في جوّ الحتمية الكارثية، لكنها انزاحت عنها مسافاتٍ كثيرة. إنها لم تتخلَّ قط عن أيقونة النهاية، شرط أن تكون نهاية ← لذلك ← التأريخ. والمقصود به ذلك التشكيل الانغلاقي الذي تمركز حول ذاتية المشروع الثقافي الغربي القائم على جاهزية ميتافيزيقا للإنسان الغربي كجوهر لامتناه. وتقوم كل علاقته بالعالم على أساس انعكاس شامل لذاته على ظواهره، باعتبار هذا الإنسان ينشىء من ذاته نظام أنظمة معرفية تشمله والكينونةَ، من حيث إنه هو محور الكينونة ومركزها. ولقد سمى فوكو هذا النظام بالتمثيل كما نعلم. وفي اصطلاح آخر جديد للفيلسوف ريشارد رورتي، يغدو التمثيل نوعاً من الوصف الذاتي Autodescription، فيه تنحل لعبة التراثي بين الذات والعالم لصالح الذات نهائياً باعتبارها المرآة، فتتلقى كل ← الخارج على مثال معرفتها عنه. تلك المعرفة التي هي تملّك مما تدعوه الحقيقة، وليست

إنشاءً للمعرفة[39]. ذلك أن الإنشاء يقلب بنية نظام الأنظمة المعرفية، يزيحه من علاقة التراتي، ويحطم استبدادية الذاتية اللامتناهية، يعيدها إلى مستوى فاعل كلامي بين فاعلين كُثرٍ آخرين. والتراتي يصير تورطاً لا محدوداً في نقل الداخل إلى الخارج وجعله خارجياً بين خارجياته، في حال دائم من النقل والتنقيل، سيرورة انزياحات غير متوقعة ولا محسوبة.

فالحداثة البعدية ترى إلى ذلك التأريخ الذي يُنهي نهايته، إنه مجرد تشكيل يحمل نهايته الزمنية أو الحدثية في بنيته الواحدية ذات الهندسة الانغلاقية. فالنهاية هي لذلك النوع إذن من التشكيل الانغلاقي. وانغلاقيته تكشفها الآن راهنيةُ نهائيته. يغدو زمنه مقطوعاً فجأة. ويظهر أنه واحد من أزمنة لانهائية. وأن العالم يستطيع أن يتابع سيره طارحاً ذلك التشكيل جانباً. لأنه في الحساب الأخير يكشف عن نفسه بنفسه كونه واحداً من الممكنات. وليس الإمكان كلّه.

فالتشكيلات التماكنية كثيرة إذن. والنهايات ليست واحدة ولا وحيدة الصورة والممارسة. وهناك بدلاً من خاتمة لحكاية تاريخ واحد ارتبط بجهوية معينة، غربية، وتقنوية، فإن السؤال يظل قائماً مع ذلك حول نهاية للتاريخ، وليس خاتمة لتأريخ معين. والمشروع الثقافي الغربي المنشغل بفكر النهائية منذ حوالى قرن أو أكثر لا يزال مصراً على التفكير في النهاية كخاتمة للتاريخ بشكل مطلق، وليس لمجرد تأريخ؛ حتى يكاد الأمر يلتبس على الحداثة البعدية نفسها، فتقعُ أسيرة هذا التوحيد، وكأنها تعاني من استمرارية ما لفكر التشكيل الانغلاقي، لم يختم انغلاقه بعد. ذلك أن من خاصية ذلك التشكيل أن كل حكاياه الانعكاسية عن ذاته كان يُلزم بها العالمَ كله. كأن تأريخه الخاصَ لا يزال هو التاريخ بالأحرف الكبيرة. والحداثة البعدية تمتلك حلولاً جاهزة لفك طلاسم هذا الالتباس (التاريخي). إذ إنها ما أن حققت انزياحها الخاص داخل التشكيل نفسه بما يجعله خارجياً في الآن نفسه، أعادت التزام العالم بخطابها، من حيث إنها هي فاتحة بوابات كثيرة، ومتجولة دائماً في كل أمكنة الكوكب الصغير الذي تلتصق أقدامُ كل البشر بأرضه وهو يدور في الخلاء الأعظم، حتى لا يتساقط الجميع في الخلاء الأعظم. وهنا يفرض إذن التاريخ الكوكبي نفسه، لأنه حيث إنه هو التاريخ العام، لكنه هو هذا ــ التاريخ ــ الخاص بكوكبنا الذي لا نعرف له ولأنفسنا تاريخاً سواه. فليس العام والخاص هو ما يَفْصِلُ في هذا السياق أو ما يُحدِّد. ولكن الذي يفصل حقاً هو في نظام الأنظمة المعرفية، فيما يتعين منه كموقف معرفي يتجسد في طريقة التعامل مع هذا التاريخ، الذي ينتهي ولا ينتهي. تُختَم بعض الحكايا عنــ ــه أو عن أي شيء؟ ــ لتنطلق حكايا أخرى ــ وعن أي شيء كذلك؟ فهناك ما يُختَمُ، وهناك ما ينتهي. والخاتمة عبارة حيادية جرداء إلى حد. والنهاية مشبعة بميتافيزيقا ما يتجاوز اللسانيات. إنها ترجعنا إلى مملكة ــ الصمت.

عبارة النهاية تتمتع برنين وشغفِ اللامتناهي نفسه. وهي، في خطاب التشكيل الغربي، تريد أن تجيء لامتناهية بما يعادلُ الذاتيةَ اللامتناهية التي شرَعت، هي نفسها، في تلفظ نفحة النهاية، وإن في غمغمةٍ وتلعثم وانطوائية أسيانة. هناك إذن خطاب (لامتناه) يتصيّد هو كذلك فكرَ النهاية، ويصبُ تدخلاتِ التباسية تعددية على راهنيته، عابثة بفوريته بواسطة تأجيلات ميتافيزيقية كثيرة، وإرجاءات لسانية أيضاً.
ومبعث هذا الخطاب اللامتناهي حول نهائية التاريخ لا يزال يرتبط بجدلية هيغل؛ ما أن يختم الجدل رحلته المفهومية التاريخية باستكمال مفهوم «الدولة الشمولية المتجانسة أو المنسجمة»، وذلك حين يصير الخطاب في الحرية مطابقاً لمفهومها. فالزمن هو زمن تكوين المفهوم؛ وتجسيداتُ تمرحلاته تقدم تمفصل التاريخ حول منعطفات هذا التكوين، كما تُقَدِّمه قصةُ حضارات الإنسان. لكن الخطاب في حد ذاته، كما يشرحه ألكسندر كوجيف ـ هو موحّد ـ كلي[40] (Uni-Total). كما لو أنه مفهوم، لكنه منزاح عن الزمن؛ هو ثمرةُ تاريخه، لكنه يغلق هذا التاريخ. ولقد جاء حدث الثورة الفرنسية ليقدم مفهوم الحرية كبنية خطاب واقعي، وضع حداً للتاريخ، بالضبط عام 1804 عندما اجتاح نابليون ألمانيا بجيشه المؤلف من «**المواطنين الأحرار**» لدولة الحرية والأخوة والمساواة. فالمفهوم صار خطاباً محايثاً. إنه المفهوم الذي يشكل هدف التاريخ.
وما أن يتحقق الهدف حتى يبطل التاريخ! أما كل الأحداث الهائلة التي ملأت قرنين كاملين، التاسع عشر والعشرين، فهي لا تقع خارج التاريخ فحسب، ولكنها التصفيات المضطردة لواقعة المحايثة واستكمالها ما بين المفهوم وخطابه اليومي. ولقد كان ينبغي انتظار كل أحداث هذين القرنين إلى لحظة انهيار الإيديولوجيات مع تحلل الشيوعية ومن قبلها الفاشية، من أجل أن يُختَتَمَ تاريخٌ آخر، يقع خارج المعقولية الجدلية الهيغلية حتماً، ولكنه هو في ذاته تاريخ تصفيات التاريخ الذي اكتمل قبل قرنين. فالزمن والعذاب الإنساني طوال قرنين لامعقوليةَ لهما، إلاَّ من حيث إنهما يقعان دائماً داخل دلالة نهائية النهاية، ومحايثة المحايثة، دون أن يكون لزمنهما ولأحداثهما أية مفهومية أخرى.

وبالطبع فإن الليبرالية هي التي تعيد احتضان الجدلية الهيغلية، مستندة إلى ما تعتبرهَ انتصارها النهائي على تجارب الإيديولوجيات من فاشية وشيوعية ـ من حيث إنهما محاولتان فاشلتان للخروج على مثال «الدولة الشمولية المتجانسة» ـ وكون هذا الانتصار يجدد يقين حتمية نهاية التاريخ، باعتبارها المحل الموضوعي والكلي لِرُسوٌ مفهوم الحرية عَقِبَ سلسلةٍ من تجسيداته الناقصة أو المنحرفة، والتي بنينت تشكيلَ المشروع الثقافي الغربي كتتويج نهائي لمشروع حضارة الإنسان، في كل حلقاتها السالفة. فالليبرالية كفلسفة ونظام سياسي اجتماعي هي نهاية التاريخ، وخاتمته السعيدة (؟). حيث يتم تطابق المعقول مع الواقعي. والواقعي الذي وضع حداً لتاريخ الجدل عند هيغل، كان

تحقُّقَ الثورة الفرنسية. ومن الغريب أن الرأسمالية (المظفَّرة) في أميركا لا تجد ثمة إيديولوجيا تتوج ظفرها الساحق على القطب الشيوعي إلاَّ بإعادة الاعتبار إلى جدلية هيغل. فنجد تعبئة فكروية جديدة يقودها مفكرون وباحثون موزعون بين دوائر الدولة العليا في أميركا ومراكز البحث، تتوسل بموضوعية «نهاية التاريخ» حسب المثال الهيغلي، لتؤكد بعد قرنين من الزمن، أن الظفر النهائي كان للّيبرالية، كما تترجمها رأسمالية أميركا الراهنة؛ وأن كل ما جرى خلال قرنين كان تصفية وخروجاً انحرافياً عن حتمية التطابق الكامل بين المعقول والواقعي. والآن فإن أحداث القرنين المنقضيين يمكن استخدامها كذرائع برهانية وواقعية، جديدة على صحة ما كان تحقق قبل مئتي عام! وفي قراءة لأدبيات الفيض الأخير من الدراسات والمداخلات يبدو المنظِّر المتقدم في مسرح فكر النهايات ـ على الطريقة الأميركية، فرانسيس فوكوياما ـ سعيداً كل السعادة وهو يكرس تصنيماً معيناً للحداثة البعدية يعيدها لذات تشكيل التاريخ الذي من المفترض أنها صنعت بعديّته. وهكذا يجري إعادة تسليط فكرِ الذاتية اللامتناهية للتشكيل التأريخي، المعلن عن خاتمتِه، كما لو أن هذه الخاتمة بالذات لم ـ تُختتم ـ بعْدُ. وبذلك فإن (لحظة) النهاية يمكن أن تمتد كتأريخ إلى ما لا نهاية في عمق ← التاريخ غير المدوّن بعد. فالنهاية كحادثة هي غير حادثية تماماً. ويمكن لها أن تُمَثَّلَ في فلسفة الليبرالية الأميركية، المنخرطة راهنياً في استعادة حيويتها، كما لو كانت عودة ذات النفس، على الطريقة النيتشوية الهيدغرية. ثمة نهاية مؤدلجة تماماً، وهي ذروة الانغلاق الجدلي الهيغلي، تدخل في حركة استرداد ذاتي لمقولتها، باعتبارها ذروة تشكيلٍ تأريخي معين، لا تنتهي من ذرويتها.

ولا ريب، تلك هي إحدى الإحراجات الكبرى التي تصطدم بها الحداثة البعدية، بعد تأريخ انهيار الاستقطاب الرأسمالي/الشيوعي. ونعني به هذا النوع الجديد من الأدلجة، التي ترتدي مسوح التأويل، وتحاول عقلنة أحد أهم إنجازات تاريخ الحداثة البعدية، تنتزعه منها وتعمل على استيعابه كما لو أن تشكيلاً تأريخياً معيناً، لا يزال قادراً على فرض مفهمته خارج مواقعيته كلها. فالليبرالية ـ المتحصنة مجدداً بتيار أتباع اليمين الهيغلي المعروف ـ تعطي لمقولة النهاية امتداداً زمنياً وحدثياً لا ينتهي بخاتمة. هناك نهاية تمت عقلنتها كمفهوم، لكن يمكن أن يصدر عنها وحولها خطابات مختلفة. نهاية ليس لها خاتمة معينة. نهاية تتحدث عن ذاتها عبر خواتم غير محدودة. لكن ليبرالية فوكوياما بشكل خاص، تفرض ← الخاتمة (بالحرف الكبير)، وليس مجرد أية خاتمة. وتصرّ على تأطير مشهدها في حدث السقوط الشيوعي، إذ إنه هو وحده خاتمة النهاية ـ وإن كانت خاتمة مؤجلة قرنين فقط! حين يقول فوكوياما «إن انتصار الليبرالية جرى أولاً في مجال الأفكار والوعي، وهو لا يزال غير مكتمل في العالم الواقعي»، فإنه يفصل حقاً بين اكتمال التشكيل كعقلنة متطابقة مع ذاتها، وبين تحققها الواقعي، أي كتأريخ. فالنهاية مكتملة كمفهوم، ولكن ليس لها خاتمة على أرض

الحدث بذاته (I)، وهذا الموقف لا يدع الحدث مرتبطاً بمجهوله المستقبلي لا كمفهوم ولا كخطاب. إذ إن كل ما سيأتي به المابَحدث كتاريخ خالص، لن تكون له مفاجآته. وبالتالي فإن التبشير بحلول الديمقراطية كبرهان متطابق مع ذاته، لن يكون حلولاً كواقع كأحداث، ولكن كمفهوم يستنفد مقدماً كل إمكانات ما لم يقع بعد. وهكذا يجري شطْبُ كل تراث المقدمات الفكرية الانعطافية للحداثة البعدية؛ وتحاول الميتافيزيقا التقليدية ثانية أن تمتطي ظهر فكر الاختلاف، وتسوقه نحو إثبات ذات المفهمة المصنِّمة التي استولت على تشكيل المشروع الثقافي الغربي طوال ألفين وخمس مائة عام. وينتهي اختيار الليبرالية أخيراً إلى إعادة وضع الفلسفة بين قرني الإحراج المعهود، بين المثالية والمادية. ويدفعنا الموقف الفكري التبسيطي لفوكوياما إلى الاستسلام لخياريْ هذا الإحراج، والانضمام إلى قطب المثالية الهيغلية، استناداً إلى تأويلية تلميذها القدير ألكسندر كوجيف. فإن الكشف الهيغلي الكبير المتجسد في مفهوم «الدولة الشمولية المتجانسة»، أو ترجمتها التطبيقية: «الدولة العالمية المنسجمة»، اعتبره كوجيف، كما فعل أستاذه هيغل، أنه هو الحقيقة المطلقة التي تغلق التاريخ باعتباره صيرورة أفكار/ إيديولوجياتٍ، تتحرك بحسب منطق جدلي ذاتي. هذا المفهوم إذن هو حقيقة مطلقة منجزة، ولا يتبقى أمام الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي إلاّ أن يصفّي كل ما يعارض هذه الحقيقة، منشئاً في النهاية دولته العالمية، القائمة على ذات أهداف الثورتين الفرنسية والأميركية.

بحسب هذا التصور سوف ينقسم مستقبل العالم إلى قطاعين، يضم الأول الأمم التي تعيش نهاية التاريخ، ويضم القسم الثاني تلك الأمم اللاحقة بالتاريخ، حسب تعبير فوكوياما نفسه، المستند إلى تأويلية كوجيف للهيغلية أواسط هذا القرن. هذه التأويلية التي وجدها فوكوياما صالحة تماماً لتنظير حقبة التحولات العالمية الكبرى الناجمة عن انهيار الاستقطاب الشيوعي/ الرأسمالي. بكلمة أخرى فإن واقعة «انهيار عصر الإيديولوجيات» الشائعة اليوم في الأدبيات الاستراتيجية الناشطة، هذه الواقعة هي محلّ توليد إيديولوجيا جديدة. ومن غرائب الفكر أن إيديولوجيا ـ نهاية (نهاية) ـ التاريخ هذه لا تستطيع أن تجد لنفسها فلسفة جاهزة إلاّ لدى هيغل نفسه الذي كان مصدر ماركس ومرجعه اللدود. والنهاية التي يجري مطُّها وتمديدُ بُرْهَتِها تظل مفتوحة داخل مفهومها النظري الأولي نفسه، دون أن تجد لها خاتمة أخيرة. وقد صار من المهم والواقعي إذن التعامل مع مفهوم الخاتمة، كبديل عن مفهوم نهايةٍ، هي في حال من الإرجاء المتواصل. كل ذلك حتى لا نتنازل عن نوعية المفهمة الجدلية الهيغلية، والحدّ الذي اكتشفته في انتصار نابليون خلال معركة يينا عام 1806. فالنهاية ذات الخاتمة المرجأة يمكن أن تمتد من جديد إلى ما لانهاية، بحيث لا بد أخيراً من أن يسقط مفهوم النهاية هذا، أمام حركة الحدث التاريخي الذي يصنع مجدداً: تاريخاً ـ بلا ـ حدود.

نهاية التاريخ: خطاب الأمركة

ما رأينا لدى فوكوياما مستنداً إلى تأويلية كوجيف الهيغلية، هو بعض المايحدث اليومي في حقبة الحداثة البعدية، هذا البعض الذي يجب أن يتمثل في نزعة عودة الأدلجة التي تجسد أحد إمكانات فكر النهاية. والحداثة البعدية تتعرف إلى هذا النمط الأدلجي وتجده تياراً من بين تيارات أخرى، لا تدخل معه صراع الاعتراض المألوف بين ثنائيات مستحدثة، لكنه قد يدخل في تشكيل فكر العصر دون أن يكون المعبّر عنه حصرياً. إنه سوف يشغل حيزاً من استقبالية هذا التشكيل التي لا تضع حرجاً على أحد بصورة قبلية. والحقيقة إذا سألنا الحداثة البعدية الآن: أين يقع شعار نهاية التاريخ راهنياً بالنسبة لذاتها ولذاته في آن معاً، لكان جوابها المباشر، كما يمكن تصوره بناء على طروحاتها، أن موقع ذلك الشعار يتعين من خلال فاعلية شطْب شامل لتراث العدمية، في مختلف تياراتها، التي غطت أواخر القرن الماضي وبدايات القرن الحالي، وشطب لتراث فكر الحداثة البعدية نفسه كما شرعت في وعي منطلقاتها النظرية، ومفصليتها مع سواها من ثقافات الحداثة التقليدية الممتدة طوال الحقبة الزمنية التي يغطيها التاريخ الحديث كمصطلح لتشكيل فكري انغلاقي، يمتد من عصر الأنوار، إلى انتصار الثورة الفرنسية، بحسب التحديد الهيغلي الكوجيفي. وإذا كان ثمة بعض الاعتراف بإنجاز الفكر الذي عمّد النهاية انطلاقاً من نيتشه إلى هيدغر، فإن موقف أدلجة النهاية ـ كما يجسده فوكوياما ـ لا يرى في ذلك الإنجاز سوى تصفيات. أما المفهوم فقد اتحد بواقعه و«الدولة الشمولية (العالية) والمتجانسة (المنسجمة) تحققت كمثال عن اتحاد المفهوم بواقعه. لكن إنجازها في أرض الواقع هو الذي قد يمتد قرنين حتى ينهار عصر الإيديولوجيات. ومع ذلك تقوم هوامش كثيرة وتعددية في العتبات الأخيرة من هذه النهاية، ذات الخاتمة الإرجائية الدائمة. لعل أهمها، وما يقع مكانه خارج مكانها، وإن كان مفهومه مرتبطاً ونسبياً إلى مفهومها، هو مصطلح: ما يلحق بالتاريخ.

في حين أن تشكيل المشروع الثقافي الغربي يعيش حقبة النهاية ذات الخاتمة

الإرجائية، فإن قِطَاعَ ما يتبقى من كل هذه الإنسانية الأخرى، إنما يعيش ما هو لاحقاً وملحقاً بتاريخ الغرب نفسه (!). أليس ذلك إعادةَ إنتاج مركزية الذات اللامتناهية بأجلى فعاليتها ذات الصياغة الأدلجية المتجددة. فماذا يعني عيش التاريخ كملحق ولاحقٍ له وبه، سوى أن من كانت له مواقعيته خارج التشكيل عليه أن يعيد بناء هذا التشكيل بكل تمرحلاته وتمفصلاته. وبالتالي فإن التشكيل يغدو المثل والنموذج. ولكن باعتبار أن المطرودين جميعاً من جنة التشكيل، لا يملكون لا الإمكان ولا الوقت من أجل إعادة إنتاج أو تمثيل وتمثّل التشكيل في مواقعيتهم الخاصة، فإن وضعهم كملحقين سيفرض عليهم إذن أن يتجردوا حتى من أي حضور داخل مواقعيتهم الخاصة تلك، إذ لا يمكن تسمية هذه المواقعية بأكثر من كونها اللاحق بالتاريخ الموشك على الانتهاء. فالفارق إذن هو قطيعة درامية مطلقة، من حيث استحالة الدخول في التشكيل، أو في استعادة تمثله، بالنسبة لكل من كان خارج جغرافية التشكيل. أليس ذلك هو النتاج التطبيقي للتحليل الذي تُشرّعه أدلجة النهاية على طريقة فوكوياما، المُنظِّر الرسمي لأجهزة الدولة الأميركية العليا!

فالعودة إلى هيغل من أجل إسباغ إطار من المفهمة على التحولات الدولية الكبرى بما يخدم الواقع الراهن الذي انتهت إليه ظروف الرأسمالية الأميركية، واستخدام مقولة «نهاية التاريخ» كتصنيم وتجريد نهائي لإيديولوجيا الرأسمالية الأميركية بالذات، ذلك هو مشروع فوكوياما، وهو في الواقع ليس سوى إيديولوجيا بالية تجدد نفسها باستعارة هيغلية عبر أحد مُؤَوِّليه الكبار، كوجيف. هذا المشروع يتضمن ثلاث حلقات متداخلة، الأولى هي لهيغل، والثانية هي لكوجيف، والثالثة لفوكوياما نفسه. ويجب ألاّ تؤخذ الحلقتان الأولى والثانية بجريرة الثالثة، التي هي محض تشبيد إيديولوجي واضح المغزى والهدف.

ولذلك يهمنا نحن هنا أن نعيد الأطروحة الهيغلية، وتأويلتها لدى كوجيف، إلى حدها المفهومي قبل أن يفرض عليه التطابق مع حادثة معينة. فمن المشروع أن نتساءل اليوم تجاه العمارة الهيغلية الشاهقة، إن كانت نهاية التاريخ تعني شيئاً أكثر من كمال المفهوم[41]. هذا الكمال نفسه هو الحادثة، دون أن يكون ثمة اضطرار للتجسيد المادي المباشر. فمن حق هيغل أن يتصور مثلاً أن إعلان مبادىء الثورة في حد ذاته هو دليل هذا التجسيد الأول، حتى قبل أن يجتاح نابليون مدينة هيغل وجامعته فيها: يينا Iène. لكن المشكلة تبدأ حقاً ما أن ينطلق المؤولون في البحث عن السياق الحدثي الذي يُعتبر في حد ذاته، وليس سواه، هو ما يمثل نهاية التاريخ بمعنى كماله. فالتفاؤلية الهيغلية، التي شابتها مع ذلك غيوم تشككية كثيرة مع تقدم العمر والفكر لدى الفيلسوف الكبير، قد كرست نهاية للتاريخ سعيدة، في الأقل على الصعيد المفهومي. لكن كوجيف أصر على اكتشاف أساسية الزمن الذي لا بد أن يصحب

العقلنة ويقدم لها فرص التجسيد التأريخي من حين إلى آخر. فالزمن هو الوسيط بين المفهوم والخطاب. بل أكثر من ذلك، فإنه عامل تنمية وإنضاج حسب حركية الجدلية، لأنه لا يقتصر على توصيل رسائل الواقع إلى كل من المفهوم والخطاب، بل يضعهما معاً على محك المايحدث، حسب مفصليات المراحل التطورية من البدائية فالقبلية فالإقطاعية فالحداثة، بشقيها التقني والثقافي. ولذلك إذا كان التشكيل الجدلي يجد ذروته في مفهمة الحكومة أو «الدولة الشمولية المنسجمة» كما اقترحتها الثورة الفرنسية كتجسيد للمبادىء الثلاثية في الحرية والأخوة والمساواة، فإن تكامل التاريخ ما كان له أن يتحقق لمجرد إعلان مبادىء مشابهة لدى مشروعات دينية وسلطانية وفكرية حفل بها تاريخ الإنسانية العريق قبل حدث الثورة الفرنسية بقرون عديدة. هنا تفرض أهمية الزمن، أو التاريخ كتراكم تجارب ومعاناة، تفرض أهميتها الأولية بالنسبة لنضج المفهوم وتشكلاته الخطابية الخاصة به كذلك. والحقيقة فإن أستاذية هيغل تكمن في هذه النظرة الكليانية التي جمعت بين المفهوم والخطاب بتوسط الزمن أي التاريخ بمعناه المباشر. وهو كذلك الكشف الأهم لكوجيف في تعليم أستاذه. لكن اللحظة النيتشوية هي التي تبدأ أولاً بوضع حد القطيعة مع الجاهزية الداخلية هذه، المؤسّسة للعمارة الهيغلية. إذ إن اللحظة النيتشوية تُنقص من كليانية المشروع الهيغلي، ترجعه إلى مجرد تشكيل. وبدلاً من أن يظل العالم يعيش نهائية نهاية تاريخ، مُرْجأةِ الخاتمة إلى ما لا نهاية، فإن الخاتمة ينبغي أن تحلّ، وأن تَقْطع، وأن تُغلق التشكيل ذاته الذي تتلاقى مفهمتُه الباطنية بلوغ الحد، بالرغم من حتمية تعيينه، على شكل تكامل وتطابق بين المفهوم والواقع. فبدلاً من مفهوم نهاية لا تنتهي، وخاتمة مرجأة دائماً، فإن القطيعة يجب أن تحل لا مع زمانية التشكيل، ولكن مع مفهمته الداخلية، بحيث يتوقف استخدام هذه المفهمة فيما يتعدى مواقعيته الخاصة، ومدّها إلى مساحات جديدة من ذلك التاريخ الآخر الذي لا يُعرف له بعْدُ وجهٌ أو ترسيمة مفهومية، الآتي بعد انغلاق التشكيل السابق. ويجري المدّ والتمديد لهذه المفهمة خارج التشكيل عبر ما يسمى بحيّز التصفية، الذي لا يمكن اعتباره هو من حيز النهاية بالذات أو مما يتبعها، ومما لم تتحدد تسميته بعد. فالتصفية عتبة ما بعد النهاية. لكن الهيغلية المستحدثة ترفض أن ترى هذا الفضاء الجديد إلاَّ من خلال ربطه بمرحلة النهاية التي تعود هي نفسها إلى مفهمة التشكيل - الذي - ينتهي، ولمّا ينتهِ، كأن فعل النهاية حقبة أخرى، تفرز تاريخاً جديداً، يتحدد مفهومياً بنهاية تبدأ ولا تعرف لذاتها نهاية، أو خاتمة.

* * *

إن الحداثة البعدية تضع حداً لمثل هذه الإشكالية المزيفة المطروحة خارج حيزها الأصلي. وتحاول أن تتخطى كذلك حيز القطيعة نفسه مع التشكيل المدعو بالتأريخ،

والذي حُكم عليه بالانغلاق. فهي لا تعاني من هموم القطيعة، ولا تتحمل أوزارها. تلقى ذاتها خارج التشكيل أساساً، وعاجزة في الآن ذاته عن التجسد في تشكيل آخر معين. فالأرض بكْرٌ، خالية من خطوط وإشارات سير. والسائرون يعبرون كل الاتجاهات. والاتجاه الوحيد القائم هو ما يحدثه المشاؤون في تجوالهم المبعثر، وكأنهم يدورون حول محاور غير مرئية. بدلاً من الامتداد اللامتناهي وحلقات التمرحلات التأريخية وسلاسل الأسباب والنتائج، فإن التاريخي الجديد هو مشّاء، ليس له إلاّ أن: يعود ـ إلى ـ ذات ـ نفسه، ليشرع من هناك في إعداد التشكيل القادر على التعايش مع تعددية لا متناهية من التشكيلات المتناهية. وإن نهايةً للتاريخ، هي نهاية لتأريخ معين ولكنها عودة ـ إلى ـ التاريخ؛ حيث كل عودة هي بدْء، وشروعٌ فيه وتورّط خاص فيما له بداية ونهاية دائماً. والمفهمة الحقيقية هي التي تواجه هذا التحدي المطلق الذي يعنيه التاريخ، المجرد ليس من التأريخ، ولكنه من يسمح ويؤكد إمكانات تأريخات لا تنتهي.

فالانتهاء الحقيقي إذن هو انتهاء من تصنيم تأريخ واحدٍ أحَدٍ يريد أن يفرض مفهمته الكليانية الأوحدية حتى بعد زواله كأقنوم، وانقضائه وانغلاقه كتشكيل. وحتى بعد تراث هائل من فكر الزوال والتزويل الذي أعطته عدميات نهايةٍ غير نهائيةٍ، امتدت قرنين، من أشكال التبشير والإنذار بموت الذاتية، ومولد الاختلافيات، ونعْي المشروع الميتافيزيقي الغربي بكليته على يد كبار مشيّعيه أنفسهم. فالنهاية إنْ وقعتْ، أو أنها على وشك الوقوع، صارت إحدى أيقونات العصر، وليست تشكيلاً أوحد جديداً لفكر العصر. غير أن ذلك لا يعني بالطبع أن مثل هذه النهاية لم تكن محتومة، من أجل أن يكون محتوماً ما يأتي على أنقاضها. وبهذا المعنى فقط تهمنا استعادة الحديث للتذكير، من حين إلى آخر، بنوع من مثول النهاية، وليس فقط بمجرد حضورها عبر أحداث سياسية ما، ذات منحى دولي، ومغزى عميق في الفكر الاستراتيجي الحضاري. تلك النهاية ليست مما يمكن أن نخلّفه وراء ظهرينا. لم يكتمل خطابها، ولا يزال قادراً على بث إشارات كثيرة. فلا ننسَ في الأصل أن هذه النهاية هي لتشكيل تأريخ يطمح إلى أن يكون هو كل التاريخ. وبهذا المعنى فإن نهايته تأخذ ـ اعتباراً من هيغل نفسه، والهيغلية المستحدثة راهناً ـ تلك الدلالة الذروية التي كانت للتشكيل نفسه، وهي توريط العالم كله بجاهزية هذا التشكيل نفسه. والآن يجري مجدداً تحميل العالم مسؤولية تفعيل هذه النهاية إلى أقصى مدى. بحيث يبدو أن هناك قصديةً واعية لتثبيت نزعة غربنة العالم. وقد كانت هذه الغربنةُ أوْرَبَنَةً، وانتهت إلى أن تكون أمْرَكة. فالنهاية ترسو على دلالة الاكتمال. والصراع السياسي هو صراع القوى الكبرى المتبقية، والمستجدة في الساحة الدولية، ضدّ من يصرّف هذا الاكتمال لحسابه الخاص، يحتكره ويستثمره. ههنا ولا شك تتساقط المفهمة الهيغلية المستحدثة، إذ إن

محصلة فينومنولوجيا الروح لم تتجسد في تطابق كامل بين المعقول والواقعي؛ بل هو الواقعي وحده الذي يعيد استثمار المعقول وتوظيفه كلياً من أجل تثبيت مكتسباته القديمة، كمصيدة جاهزة للإيقاع بما تبقى من مكتسبات المستقبل القريب.

إن نعْي النهاية تدشينٌ معكوس لا ينهي المنتهين، بقدر ما يكرس المنتهين، كَمُكْتَملين واكتماليين؛ وبالتالي فهم أنجزوا اصطراعهم الذاتي من أجل امتلاك الحقيقة. وتلك كانت معركتهم الكبرى. وأما اصطراعهم مع الخارج والخارجيين، عن التشكيل، فهو تحصيل حاصل، ما كان يستحق اصطراعاً، في الماضي، خلال اصطراع المشروع الثقافي الغربي مع ذاته، لكي يستحق اصطراعاً مستقبلياً، بعد تثبيت إنجاز الاكتمال. فالنهاية درامية بالنسبة لأيتام التشكيل، للخارجيين والمنفيين عن جهنمه، وبالتالي عن عصر جنّته. أما أصحاب المشروع فهم مكتملون تماماً بدون شَرْخ ولا صدْع. وأما الآخرون الذين ليسوا هم حتى باللاحقين بالتاريخ، ولكن بمن ليسَ لهم أي مَوقع بالنسبة لهذا ← التاريخ (بأحرفه الكبرى)، فإنهم مَن سوف يقع عليهم أعباء اكتمال المكتملين، لأنهم يستحقون دفع الثمن، لكونهم واقعين دائماً خارج التاريخ.

إن أمركة العالم هي الترجمة المحتومة لعصر نهاية التشكيل الغربي، باعتبار أن أميركا تجسد نسيان نسيان الكينونة بدون أية حنينية، في حين لا تزال أوروبا العجوز تعانيها كتعبيرية إبداعية وشفّانية عما يسميه نيتشه بعودة ذات النفس. وأَوْرَبَةُ العالم كانت تحصيلاً ترسّبياً للتشكيل الغربي عندما كان يقارب ساعة النهاية كذروة اكتمال، كاستشعار درامي بالقوة الفورية. لكن هذه الأَوْرَبة قد انقضت مع مخاض استشعار النهاية. في حين أن ← أمركة العالم تُحوّل نفسَها استلابَ أوروبا والعالمَ معاً، باعتبارهما ساحةَ التصفيات الأخيرة لحتمية نهاية التاريخ، كما يطور فوكوياما الأطروحة الهيغلية الكوجيفية عنها بعد انهيار الاستقطاب مع الشيوعية المنهزمة. [وتأتي حادثة اجتياح الجيوش الأميركية لقلب الجزيرة العربية عنواناً حربياً، احتفالياً مطلقاً، يدشّن البدء في تشكيل تأريخ آخر، تحت اسم أمركة التاريخ].

وهنا يجب أن يُلاحظ أن الخطاب يتجاوز المفهوم، لأن الزمن (أو التاريخ) يأتي بالمايحدث الذي لا يتطابق مع المفهوم، ولا يتناقض معه، ولكنه ينزاح عنه فقط مجرد انزياح،ـ هذا إذا ما استعملنا ثلاثية التأويلية الهيغلية عند كوجيف: المفهوم، الزمن، الخطاب ــ. وما ينزاح حقاً هو هذا المايحدث المغاير الذي لا يمكن إدراجه تحت اسم النهاية، ولا تصفية النهاية. ليس هو من ذلك التأريخ/التشكيل، وليس لاحقاً أو ملتحقاً به. فذلك التأريخ كان مجرد تشكيل، وليس الـ ــ تشكيل (بالأحرف الكبرى). وإذا نحن فقط فصلنا بين هذا التشكيل وادعاء اكتماله في الديمقراطية، فإننا نكون بذلك حررنا الديمقراطية، وأعدنا لها براءتها العبارية الأولى، من حيث

كونها هدفاً لا يحتكره تشكيل معين، ولا يدعيه كنهاية له. فبدلاً من اقتناص الديمقراطية في ملفوظة النهاية المقتنصة هي بدورها من قِبَل مفهمة ذلك التشكيل، بدلاً من ذلك فإن الديمقراطية ليست حصيلة حتمية لاكتمال مشروع، هو في حد ذاته مشدود بحتمية مفهمةٍ استبداديةٍ صارمة، حسب الجدلية الهيغلية؛ ولذلك فإن الطريقة الوحيدة لاستعادة حوار حقيقي مع الديمقراطية، هو إطلاق سراحها أولاً من أسر إيديولوجيا ليبرالية متأمركة على طريقة فوكوياما. ولا ينفع هنا تأطيرُها مجدداً ضمن هالة الاكتمال الجدلي؛ ذلك مما يفقدها مرة أخرى براءتها كعبارة ليست إيديولوجيةً في الأساس. ويجعلها تتبع مصير ← التصفيات التي يفترضها مفهومُ نهايةٍ مُلْتَبِس دائماً، ونهاية لا تنتهي تماماً. وقد تبعث على «حكايا تاريخية» جديدة، تطمس قِوام التاريخ الأصلي ذي المفهمة الجدلية.

الأمركة: استراتيجية التاريخ القادم؟

وهكذا إذن يجري شطْبُ كل تراث العدمية، ومعه فكر الاختلاف، والحداثة البعدية، من أجل تصنيم شكل محدد عن النهايةِ كمفهوم. لكن السؤال الآن ما هو المضمون النظري لهذا المفهوم. هل يعني حقاً اكتمالَ الديمقراطية فيما سمي بالدولة العالمية المنسجمة. فلو اتبعنا الآن تمعين المعرفي/الحداثوي لبدا لنا أن ما يجري اكتماله حقاً والانتهاء منه هو سقوط الاستقطاب الإيديولوجي نفسه. وإن هذا ← السقوط لا يطال فقط قطب الشيوعية، بقدر ما يطال حقاً قطب الرأسمالية نفسه كإيديولوجيا بديلة. فالسقوط الإيديولوجي في حد ذاته هو موضوع المعرفي الحداثوي الراهن، على صعيد الاستراتيجية العالمية. وهو ما يؤكد، بما لا يدع مجالاً للشك، زمن الحداثة البعدية. ولذلك كان تصور الحداثة البعدية لمفهوم النهاية مقترناً بسيطرة التقنية كاكتمال للميتافيزيقا الأفلاطونية؛ بما يعكس تماماً أطروحة إنجاز الديمقراطية. ذلك أن سيطرة التقنية عَنَتْ دائماً نسياناً تاماً للكينونة، حيث استلبت التقنية أخيراً المايحدث، وجعلته حكراً لقانون عالمي واحد هو الاستهلاك الذي يشكل فعلاً مفهوم: الدولة العالمية المنسجمة. والاستهلاك عدو شرس للمفهمة كما هو بالنسبة للمايحدث. إنه يجرد كل ظاهرة، وكل معنى، من الحرارة والخصوصية والفردانية. وهو قادر بهذه الصفات على التشبه بالحداثة البعدية التي هي في حقيقتها نظرة باردة كذلك. لكن الاستهلاك وحش اقتصادوي بحت.. في حين أن الحداثة البعدية اعتراضٌ متنوع دائم الحضور والنفوذ ضد سلطات الاستهلاك كما كانت ضد سلطوية مفهوم التقدم سابقاً. فبعد تقويض الإيديولوجيا تعرّى الاستهلاك نفسه المختبىء وراء الاستقطاب العالمي بقطبيه الشيوعي والرأسمالي. ولم يعد يمكن تغطيته حتى تحت عباءةٍ هيغلية، ولا شعارية سياسية للديمقراطية. فالاستهلاك نفسه وحش اقتصادوي قادر في عصر الحداثة

البعدية، لكنه غير مُقَنَّع، وليس قادراً على إخفاء وجهه بعد الآن بأية رسالة طوباوية، كوّنت في الماضي خِدَعَ الإيديولوجيات الكليانة. ووزعتها على قطبي اليسار واليمين. إنه استهلاك بارد، يتشبث مع ذلك بإغراء الجدة والتنويع. لكنها جدة شيئية، وتنوع متشيىء. والنَّهَمَنَةُ رتابةُ تجديدٍ فَقَدَ معناه التاريخي. إنه يكشف كل يوم عما أصاب مفهوم التقدم نفسه من فراغ فكري، وعُقم عملي عندما قبل التقدم أن يوقف من ذاته إيديولوجيا التقنية. غدا بذلك تقدماً ـ لا ـ تاريخياً من جنس التقنية التي أوقف نفسه عليها. فَقَدَ معنى الاتجاه. إنه التقدم الذي يتقدم بلا معنى، ونحو ← لا معنى. فهو ترميز الواقعية التي حلت فيها التقنية، مواقعية لا تاريخية. كما حددها هيدغر[42].

فالتاريخ لم يكتمل إذن بإعلان حقوق الإنسان كمفاهيم ناضجة قادرة وحدها على تحريك الحدث اليومي. فإن قرنين من أخطر ما عاشته الإنسانية فكراً وحدثاً، لا يمكن اعتبارهما مجرد ترسبات أو تصفيات لتاريخ مكتمل، جاء بعد إعلان حقوق الإنسان مع الثورة الفرنسية. بل ربما كان ثمة تاريخ آخر هو الذي بدأ، وما زالت الإنسانية في عتبته. ولا بد هنا من التذكير بذلك البرهان الأساسي، الذي لم يُفقده الزمنُ لمعانه، والمستخدم دائماً ضد المثالية، القديمة والمستحدثة. والقائل إن اكتمال المعقول لا يعني اكتمال الواقع. ولقد ساد الاعتقاد أن أطروحة المعقولية الساكنة والإطلاقية هذه قد انقضت مع مشروعها الأساسي المتمثل في الميتافيزيقا التقليدية. لكن عودتها مع زخم الأمركة العالمية مؤشر خطير حقاً لما ينتظر هذا ← التاريخ الآخر الذي يولد على أنقاض تشكيل تأريخي، ولا نعرف له بعْدُ وجهاً ولا تسمية. خاصة أن الأمركة تريد تسويق نفسها ـ كما فعل فوكوياما ـ كأنها الحاملة الوحيد لـ(إيديولوجيا) الدولة العالمية المنسجمة، ومُجَسِّدَتُها الحصرية؛ بحيث إن (نهاية التاريخ) لن تتركز وتستقر إلاّ إذا سادت هذه الدولة في جميع مجتمعات الإنسانية.

ونحن هنا نرد فوكوياما إلى فيلسوف أميركي آخر معاصر، وهو ريتشارد رورتي، الذي بنى إبستيمية العقل الميتافيزيقي التقليدي على مفهوم المرآة، إذ يتصور أنه قادر على رؤية الحقيقة وَعكْسِها على ذاته، كما لو كانت موجودة في حيّز ما قُبالته ـ نظرة أفلاطونية جوهرية ـ. ومن هنا يكتشف رورتي صفة جديدة للإنسان الغربي، إنه الإنسان المرآوي. لكن رورتي يطرح مقاربة مختلفة كلياً عن تنظير فوكوياما، عندما يقول إن فن تكوين الحقائق أهم من امتلاك الحقائق. والأمركة هي ذروة هذا الادعاء في امتلاك الحقيقة. في حين إذا سلطنا المعرفي الحداثوي على هذا الادعاء بدا أن الأمركة هي مشروع إيديولوجيا عتيقة مستجدة، تقوم بلعبة خداع الدلالة. فهي تطلق تسمية على غير دلالتها الواقعية. إنها تؤدلج الاستهلاك كنظام من «الحقائق» قادر على بناء الديمقراطية. ولذلك فحيثما يسود الاستهلاك، أي حيثما يغدو المجتمع اقتصادوياً

خالصاً فحسب، تعمّ الديمقراطية من تلقاء ذاتها! فالذاتوية اللامتناهية عائدة بكل جحافلها الأركيولوجية. وهي كعادة الذاتوية الكلاسيكية لا ترضى أن تبقى إمكانيةً من بين إمكانيات أخرى، بل تكتسح حيّز الواقع باعتبارها اكتسحت حيز المعقولية وحدها. وبهذا فقط فإن فكر (نهاية التاريخ) يتسلح سلفاً بإيديولوجيا لا تُنهي تاريخ اكتمالها الذاتي أبداً، ولكنها تقف بالمرصاد لمنع ولادة أي تشكيل تاريخي جديد مختلف. فإن استتباب الأمر لمعقوليته الخاصة التي تملّك منها بصورة مطلقة، سوف يكلف إذن العقل والإنسانية تكرارَ ذات التاريخ الكارثي الذي يجري الاحتفالُ بإنهائه.

هنا ينبغي تسليط المعرفي/الحداثوي على هذا الالتباس الذي يحيط بمفهوم نهايةٍ، يتداخل مع مفهوم الاكتمال، بحيث لا يعود لمفهوم النهاية ثمة علاقة بالمضي والانقضاء، بل بالبقاء وحده. فالمفهوم انتهى إنجازه، لا لكي يمضي وينقضي، بل لكي يبقى. ويكون بقاؤه وقفاً لسيولة التاريخ، وتوقيفاً للتاريخ كله لحساب نموذج معين من التاريخ.

يكتشف المعرفي/الحداثوي أن مساحة السباق العظيم التي افتتحتها الحداثة البعدية لكل ألوان الأفراس ونماذجها الكثيرة، ستصير نهباً وحكراً للفرس الأسود وحده. وأن تشكيلاً معيناً من فهم التاريخ وأدلجته، سوف يعيد ممارسة طغيانه المطلق على المفهوم والزمن والخطاب. فالحداثة البعدية مهددة بعودة الأصل الواحدي، المتمثل في حداثةٍ احتكرتْها الذاتويةُ المركزية اللامتناهية ذات مرة؛ وهي اليوم على وشك التكرار، حتى تقف بالمرصاد مقدماً في وجه العودة الأخرى المضطهدة دائماً في قصة المشروع الثقافي الغربي، عودة ذات النفس (Le Même)، لا كما فهمها نيتشه تحت مصطلح العود الأبدي، ولا حتى كما أطلق عبارتها بالذات هيدغر، ولكن كما يمكن أن تفهم اليوم باعتبارها البيان المعلن وغير المعلن لخطاب الحداثة البعدية، حين تتحدث عن عودة تاريخ آخر يظل يفيض دائماً من فوق، ومن بين كل تشكيلاته، دون أن يحتكره واحد منها أبداً.

لذلك لا أحد يكتب في عصر الحداثة البعدية أو يجرؤ على كتابة فلسفة للتاريخ على غرار هيغل وماركس. لأن الـ تشكيل هو الذي انتهى. وجاء عصر الـ تشكيلات. وكل منها لا يمكن تسميته قبل أن تينع فرديته، وتفرض ملامحها الشخصية الخاصة.

أما ما تكتبه الفلسفة راهناً فهو تأويلات في مساحة شاسعة من المواقعيات المتباينة. وأقصى ما يمكن أن تمثله فلسفةٌ للتاريخ منقضية، تجدد نفسها عبر التشبث بفلسفة لنهاية التاريخ، هو كونها إحدى هذه التأويلات التي مهما امتد طموحها الفكري نحو الشمولية، تظل محدودة بطبيعة مرآتها الخاصة وما تعكسه من مفهمتها الخاصة على

منظومتها التأويلية. لذلك، ومن موقع حداثوي بعدي، ليس لنا أن نرفض الهيغلية المتأمركة الجديدة أو نتقبلها. لكننا نعاينها كتحفةٍ ذاتها. إنها حقاً اجتهاد مثير، وله خصوصيته وادعاءاته؛ أو أن الأمر كله لا يعدو تأويليةً إلى جانب تأويليات أخرى، بل أركيولوجيات فكروية ومذهبية وحتى سحرية وخرافية، تعاود انتشارها على مسرح فسيح يتسع لكل المشاهد العتيقة والمستجدة. لكن مع ذلك يجب الانتباه أن الهيغلية المتأمركة، كالأمركة السياسية، لا تقبل أن تكون مشهداً بين المشاهد، ولا رقماً في تعددية. ومن هنا في الحقيقة سببُ استغلالها المباشر للحدث السياسي. فإن لها ادعاء استيعابه ضمن آلية مفهمتها الخاصة. فيكون استحواذ الواقع هذه المرة نقطة انطلاق للصلاحة المعقولية. فالهيغلية المستحدثة مضطرة لعكس حركتها المعتادة. لا تنزل من المفهوم إلى الخطاب، لكن الخطاب هو الذي يدعي تأصيلاً في المفهوم. والزمن هنا واقع بين الطرفين: المفهوم والخطاب. إنه يلعب دور الحامل الموضوعي الذي يجعل طرفي العلاقة ممكنين، بطريقة الجدل العقلاني نفسه، لكنه مقلوب هذه المرة لصالح دعم المفهمة المجردة التي كان يمكن أن تبقى أسيرة تحفتها الإيديولوجية بدون أية راهنية فعلية.

فالمعرفي/الحداثوي مهدد بالتخثر في شكلانية معرفية معينة. تواجهه عملية الانقسام بين العاكس والمعكوس. بين المرآة والظلال، بين قطبي المفهوم والخطاب؛ وهذا بالرغم من أن الجدل مضطر للتشبث بقطب المحايثة. فماذا يعني انزياح المفهوم إذن، إن كان الخطاب وحده قادراً على طرح معقوليته الخاصة، من حيث إنه يسكن المايحدث أساساً؛ فَسَكَنُه ذاك هو ما يُكوِّن قوامه، يحقق مشهديته الفورية. وبالتالي فإن المفهوم يتحول إلى مجرد شبح وراء الخطاب، لا يسكن في مكان. فالمرآة محطمة لأنها لم تكن موجودة أصلاً.

من أجل عقلنة «نهاية التاريخ» يجري استدعاء الجدلية الهيغلية. هناك افتراض - وهو أقنوم «نهاية التاريخ» - يبحث عن مفعوليته، يعثر عليها في حركة بعث الجدل من رميمه. وبذلك يستند افتراضٌ، غير مبرر أصلاً، على أقنوم إيديولوجي متحفيّ. تلك هي طرافة المحاولة، وهي تستحق المعاينة شرط ألاّ تفرض على الوعي المعاصر باعتبارها خياره الوحيد. فالأمركة حادث سياسي محايث، ويحتمل تواتراً وانتشاراً. لذلك فهو محتاج ككل مشروع إيديولوجي، إلى ذاتيةٍ تُضَخِّم من حجمها باستمرار عبر مرآة الإيديولوجيا المكبرة إلى درجة امتلاء السطح العاكس بخيالها وحده. فاجتياح العالم، ذلك الهدف الكلياني القديم الذي حاولته وكررته دائماً الذاتية اللامتناهية للمشروع الغربي، هو المضمون الفعلي والباطني المتخفي للأمركة؛ لكنه يريد أن يقدم نفسه كما لو كان هو إنجاز التاريخ، الأعلى والأخير. ذلك ما يتعدى حقاً (طرافة) الأمركة من حيث هي إحدى النسخ الحديثة عن أقنوم الذاتوية اللامتناهية، ولكن في

غير تشكيلها التاريخي، في غير أوانها المنقضي، يتعداها إلى ما يشير إلى ← خطرها، عندما تطمح إلى كليانية العقلنة. فهي بذلك تمهد لأن تكون الفاشية العليا التي فشلت جميع الفاشيات السابقة في تحقيقها، والتي قام الخطاب الأميركي كله على محاربتها سواء في مرحلتها النازية ثم الشيوعية.

لكن سؤال المعرفي/الحداثوي: هل هذه الفاشية العليا ممكنة اليوم. فالمهم في أمركة العالم ألاّ تُكتشف في ماهيتها الأصلية باعتبارها هذه الفاشية العليا. ولذلك يدأب المنظرون في استدعاء الجدلية الهيغلية مرة أخرى، بطريقة ماركسية معكوسة، لا من أجل تحرير العالم طبقياً، ولكن من أجل استلابه استهلاكياً. هذا التمركس المعكوس يرتكب مغالطتين في آن واحد. أولاهما هو اعتبار الأمركة والاستهلاك مترادفين لدرجة الاندماج الكامل بين دلالتيهما. والمغالطة الثانية تتمثل في حصر الاستهلاك في عبارة الاقتصادوي المحض، كعملية إعادة التصاق للفكر بأحد شروطه التوليدية، كما لو كان هو محل كل تلك الشروط الأخرى. بحيث يُحجب من جديد زمن (البيان ـ من ـ أجل ـ الفلسفة)، وكما لو أن الحداثة ـ التقليدية ما تخطت خطاباتها الذاتوية السابقة، وما انفتح أبداً التشكيل، غير المتشكل نهائياً، الذي يحمل تسمية الحداثة البعدية.

إنها خطورة الأمركة ورخاصتها في آن، كلاهما يحددان المواقعية الملتبسة التي تشغلها، ولا تشغلها فعلياً. إذ إنها، وهي بعض المايحدث، تحاول اقتناصه كله في خطاب، متنكر لذاته دائماً، وتُحيل إلى مفهمة فقدت تاريخيتها الخاصة بها، وأنهت معقوليتها منذ أن أعلنت عن محايثةٍ: نهايةٍ للتاريخ، فوريةٍ ومماثلة. ولذلك فإن السعي لتأطير أحداث التحولات السياسية المعاصرة، على أثر تفكك الكيان الإمبراطوري للشيوعية، واضمحلال دورها في توازن معين للاستراتيجية الدولية، القائم على مبدأ الاستقطاب بين ثنائية قوتين عظميين تتنافسان على سيادة العالم، هذا السعي الفكري ـ الذي طمح إليه فوكوياما، من أجل إدخال المايحدث الراهن في إطار مفهمةٍ، لم يجد أفضل من الهيغلية، حسب تأويلية كوجيف لاستعارتها في عقلنتها، إنما يفتقد في المحصلة القوام الذي يهدف إليه. ولذلك يتحول سعي المفهمة إلى سياق الأدلجة التي تزيف في آن معاً واقعية المايحدث، والجهاز المفهومي المرتبط بالجدلية الهيغلية. فأحدهما لا يستقبل الآخر إلاّ خارج موضوع الاستقبال نفسه. إذاً إن لكل منهما بنيته المختلفة، بحيث من الصعوبة اصطناع أي تطابق بينهما، على طريقة انطباق الدال على مدلوله. وحده التزييفُ الإيديولوجي يصطنع مثل هذه العلاقة اللامعقولة.

* * *

إذا كان المايحدث اليوم له تعيينه المفهومي، فهو أنه يعلن عن سقوط الأدلجة،

كأسلوب مفهمةٍ مُغالِطَةٍ، تجري موازيةً لإمكانية مفهمة أخرى، مواقعية، لكنها مهمشة ومُغَيَّبة. وسقوط الأدلجة لا يتناول فحسب أحد طرفي الاستقطاب، الشيوعية، بقدر ما ينال الأمركة نفسها. انهيار الاستقطاب يعني تَحلُّلَ قطبيه معاً. ذلك هو تمعينُ المايحدث. لكن هذا التحلّل نفسه هو الذي يقفز إلى مقدمة المشهد، محاولاً اقتناص قانون الأدلجة للدفاع عن أوّاليته باصطناع الاكتمال في النهاية؛ وبإلباس نهايةٍ ما صورةَ النهاية المطلقة؛ التي تعني إنجاز مشروع متكامل. فهذا الإصرار على حشر معنى النهاية في الإنجاز، في الاكتمال، يغلب المدلول الحدثي ـ والحداثوي للعبارة. وبالتالي يعيد للزمن مفهوم صيرورة التقدم نحو الكمال، ويجرده من ← المضي، الذي هو جوهره الأصلي. إذ إن النهاية كاكتمال، هي بقاء سرمدي، وبالتالي كما لو أن النهاية تتزاح عن الزمن، وتجلس وحدها خارجه. ويتم وَسْمُ هذه الوحدة بالأبدية أو السرمدية. فالأدلجة تتقصد هذا اللُبْس والخلط بين النهاية كانقضاء، وبينها كاكتمال. وتُجيِّر الدلالة الأولى لصالح الثانية المضمرة والمفتعلة. وبذلك لا يزول التشكيل التاريخي الذي ينتهي. لأنه يبلغ كماله ويَتَأَبّد، كما لو أن التطابق المطلق بين الفكر والواقع، بين المعقول والمايحدث، بين المفهوم والصيرورة، هذا التطابق قد تحقق، ليبقى أبداً. وتلك هي ذروة الأفلاطونية عندما يحق لها أخيراً أن تعلن عن تملك ← الحقيقة. فالتاريخُ يُضحّى به إذن لحساب تشكيل من ← تشكيلاته التعددية، لحساب تأريخ أوحد، عكسته الميتافيزيقا التقليدية التي استغلت حداثة الأنوار لصالح التقدم، وأفرزت نفسها من المشروع الثقافي الغربي بكل غناه وفقره معاً، موحّدةً بين خطابها الذاتوي اللامتناهي الخاص، وبين مفهومه، كأن الأول هو الثاني.

خطاب: نُضج الموت

ما يقع، هو أن الأمركة تتسلم جثة الميتافيزيقا التقليدية، من أصحابها الأصليين في القارة الأوروبية العجوز، وتعيد ضَخُّها بأكسير القوة العارية. وبديلاً عن نضج الموت، تكرس على رأسها تاج الكمال. لكن هذا الكمال يجيء بارداً ومخضراً عديم النفس كجسد لعازر المبعوث من القبر حياً ميتاً. فإن نضج الموت لا يخلّص التشكيل الذي احتضر وارتحل، من النهاية. وإن تأبيد لحظة النهاية كاكتمال لا ينفع شيئاً. لأنه يثبت خروج الجثة من زمنها، ومن التاريخ. فما نفع هذا الاكتمال المنزاح خارجياً، ويكذّبه المايحدث كلَّ يومٍ، يعارضه ويعترض على امتداداته الكاذبة إلى ما ليس بمواقعيته الأصلية.

هنا يتبدى الانزياح الحقيقي بين الأمركة والأَوْرَبَة [العَرْبَنة] في إدعائهما كليهما لتمثيل أوحدي للمشروع الثقافي الغربي. فالأَوْرَبة ترى في لحظتها الراهنة أنها الجديرة حقاً بأن تكون حيّزَ هذا المشروع، لأنها تعيد استنقاذه من أسر الذاتوية الأفلاطونية،

وتفتح حدوده المغلقة على أوسع أمكنةٍ لتجوال خيولٍ لا تتناهى، تصهل بإيقاعات مختلفة من إيقاع الحداثة المطهرة والمعقمة من أوهام فاشية الذاتوية المطلقة. بالمقابل تبدو الأمركة هي التي ترجع بالحداثة إلى أزمنة التصاقاتها الإطلاقية تلك. إنها تحاول مسح قرنين كاملين من قصة نهاية التاريخ، تحرف تصعيد الجدل الهيغلي نحو قارّتها، تقدم له مسرحة نهايةٍ أخرى في صيغة اكتمالٍ، واكتمالٍ مغاير في صيغة نفي ← الآخر، وتمركزية التراثي. فالأمركة تَراجعٌ من مستقبل الحداثة ـ كحداثة بعدية ـ إلى ماضيها كحداثة مقطوعة عن ذلك المستقبل الذي اكتسبته وصار لها أوروبياً، وربما عالمياً كذلك في اتجاه ذلك الآخر الذي كان ساحةً وأدواتٍ لانتصاراتها المهمة والدونكيشوتية، التاريخية السابقة. الآخر ذاك المتمثل في بقية ـ كل ـ العالم. هذه الصيغة التي تريد الأمركةُ الراهنة أن تختطف حيّزَها الموضوعي قبل أن يستكمل شروط تشكيله الجديد، ويفرض نفسه باعتباره المعقولية الجديدة التي تؤسس ذاتها على تعددية التشكيلات، وليس على وحدانية الأصل. بمعنى أن الأصل يصير داخل التشكيل وليس سابقاً عليه ولا مفارقاً له، لا زمنياً ولا مفهومياً. وعندما يلج الأصل داخل التشكيل، يغدو أحدَ عناصره وليس جميعها.

هل نقول إن الحداثة البعدية تدخل رهان هذا الانزياح الجديد عن الأمركة، وتتشبث بمواقعيتها المادية في موطنها الأصلي الأوروبي، مدعومة هذه المرة بالجناح الجنوبي لأوروبا غير أفلاطونية، وغير ميتافيزيقية: الجناح العربي والإسلامي والعالمثالثي الذي طالما أنكرته واضطهدته. لكن ذلك يتطلب حقاً أن يكون الوقت هو وقت خاتمةٍ للتأريخ، وليس نهاية تتأبّد مرة أخرى، وتمنع عودة ذات النفس مع تاريخ تعددي لامتناوٍ.

فهل نهاية التاريخ تبلغ الخاتمة. وهل يمكننا في ضوء هذا السؤال أن نتفهم اختيار الأمركة لمعركتها الكبرى الحيّزَ العربي الإسلامي، كأول حيز ـ وربما هو الأخير أيضاً ـ من أجل أن تكون الخاتمة محملة بالمعنى النهائي لمجموع حصائل المعارك الكينونية التي دخلها المفهوم ـ بالتحديد الهيغلي ذاته ـ. كأن التأريخ الذي ينطلق إلى خاتمة ← نهايته، مضطر من جديد إلى تجاوز منطق جدله الذاتي ما بين المفهوم وخطاباته، ليواجه ليس ما هو: ما ـ قبل ـ التاريخ، بل ما هو خارج ذلك الجدل وخطاباته، ما هو: خارج ـ ذلك ـ التأريخ بالذات.

ونحن هنا لا نفعل، سوى أننا نعْقِلُ المشكلة من داخل سياق المفهمة التنظيرية الهيغلية ـ الكورجيفية وصولاً إلى تأويلية فوكوياما نفسها. بحسب هذه المفهمة ذاتها ينبغي فهم حرب الأمركة الشمولية على الجنوب من مدخله الاستراتيجي الحضاري ـ العسكري ـ السياسي، من بوابته العربية الإسلامية؛ ذلك أن الأمركة الراهنة تستعيد معركة نابليون مقلوبة. إنها استبعاد لتلك النهاية التي تصورها هيغل، وطرح شِبْهها

الزائف. إذ إن الأمركة المعاصرة تبدو استمرارية لما كان من المفترض أن يكون نابليون قد خاض حربه (التحريرية) ضدها. فهي إذن لا تدخل في بنية إنضاج المفهوم، لا تشكّل له حافزَ النهاية أو الخاتمة، لكي يتجسد في عالمية الدولة المنسجمة، بل على العكس فإن الأمركة المعاصرة تقع في صميم بنية الموضوعة (Thèse) ـ بالتحديد الجدلي الهيغلي ـ التي كان يشتمل مفهومها على دولة الاستبداد المطلق، التي زعزعتها الثورة الفرنسية، وحمل نابليون ـ حسب تصور هيغل ـ لواء تعميمها على أوروبا جمعاء.

من هنا يتبين بوضوح أن (تنظير) فوكوياما أخطأ في تحديد مواقعية الأمركة المعاصرة. وجدها ـ أو زيّف رؤيته لوجودها بالأحرى ـ في موقع نقيض الموضوعة (L'antithèse) ـ دائماً بحسب اصطلاحية الجدل الهيغلي ـ في حين أن الأمركة ليست سوى استمرارية، كما قلنا، للواقع السياسي الذي كان مسيطراً على أوروبا قبل معركة (يينا) الشهيرة. فالأمركة تجديد لمعطيات نقيض الموضوعة على مستوى نهاية القرن العشرين. ومن هذه الزاوية ـ وبحسب المفهمة الهيغلية دائماً ـ فإن ذلك التأريخ لم يدخل بعد عتبة نهايته، فكيف إذن وصوله إلى خاتمة تلك النهاية؟

إن الأمركة المعاصرة، بل الراهنة، ومنذ لحظة تفكك نقيضها القطب الشيوعي، اخترعت استقطاباً جديداً مع كلية العالم الذي هو خارج التاريخ بالمفهوم الهيغلي، أو بالأحرى حسب فكر الذاتية المطلقة التي ناضلها الفكر الآخر ابتداء من نيتشه وصولاً إلى فوكو. بمعنى أن الأمركة هي التي تقع خارج التاريخ. وإن المشروع الثقافي الغربي الذي تجاوز جدلية ماضيه الحافل بإنتاجات الذاتية المطلقة (الدونكيشوتية كما عبر عنها هو نفسه)، يجد نفسه تلقاء جموح الأمركة الراهنة، وكأنه يكافح حقاً شبحاً مخيفاً من ماضيه التاريخي الزائل. ومن هنا التمزق الوجداني الذي تعانيه أوروبا الثقافية ضد أوروبا السياسية الرسمية المتحالفة قسراً عنها مع مشروع الأمركة الاجتياحي للعالم اللاتأريخي ـ أو من هو خارج التأريخي، لكنه يصير هو رهانُ التاريخ الحقيقي ـ من بوابته العربية الإسلامية.

وعلى هذا فإن خاتمة النهاية يمكن أن تقلب المفهوم كله، بحيث تأتي خطاباً نقيضاً لما كانت انطلقت منه فكرةُ خطاب النهاية في بدايته ـ إذا استعرنا ترسيمة كوجيف في تأويله لهذه الكيانات المعقولية الثلاثة: المفهوم، الزمن، الخطاب. ذلك أنه عندما يقع التناقض ما بين الخطاب الذي يطرح مشروع تكون المفهوم، وما بين مآل هذا التكون، بعد فترة زمنية أو تاريخية معينة، فمعنى ذلك اضمحلالُ المفهوم، قبل تكونه، عندما يعجز الخطابُ عن تحقيق تطابقٍ بين عتبة مشروعه وذروة تشكُّله التاريخي، أي خاتميته، كإنجاز واكتمال.

وإذا كان لهذا الكلام، من بَعْدُ، أنْ يخرج عن هَمِّ التنظير والأدلجة المفتعلة، فإن

له نصاً آخر يقع في بنية المابعدث عينه. لأن الأمركة، كالأَوْرَبَة سابقاً في عهود الاستعمار التقليدي، إنما تمتُّ إلى مرحلة قبل انتهاء التاريخ. ذلك هو موقعها الخطابي، وعلاقة هذا الموقع بالزمن التأريخي، وكونه يعرض وجهاً من جدل النقائض التي تعكس نضجَ المفهوم (بالحرف الكبير) قبل أن يستكمل كل جاهزيته المعقولية بناء على جاهزية الواقع. فلم يُجهز هذا الواقع بما فيه الكفاية بَعْدُ، من أجل أن يحل التطابق المطلق في جدل المعقول والواقعي. وبالتالي فإن حلول أوان الدولة العالمية المنسجمة لا يزال يتطلب معارك ميتافيزيقية تؤجل نهاية التاريخ باستمرار. مما يعني أخيراً أن أسطورة هذه النهاية لم تعد تفيد شيئاً حتى على صعيد التنظير ما دامت مفهمتها الأصلية ناقصة. فالمفهوم لا يجلس في أي مرتبة أعلى أو أعمق من المابعدث. وإذا كان إذن ينتمي إلى إشكالية المابعدث ذاته، فما حاجة الوعي أو التمعين إليه. وهذا يؤدي بنا إلى نفض يدنا من كل هذا العناء في إحياء الهيغلية نفسها، وطرحها في ركب ليس من قافلتها التي قعدت عند منعطف التحول الكبير من الذاتية الإلَهية المطلقة، إلى الذاتية الإنسانية المطلقة. وكانت في أساس عصر الأَوْرَبة والتملك من العالم الآخر. فلنواجه إذن التاريخ بدون معرفته المطلقة الهيغلية، ودون أن نضع له هدفاً تجريدياً نسميه المفهوم. حتى أن كوجيف نفسه قام بمراجعة شاملة لكل مفصليات تفكيره حول مركزية نهاية التاريخ، وذلك في سنوات حياته الأخيرة[43].
فبعد أن كان متحمساً دائماً لرسالة الغرب في كونه يحمل على عاتقه عبء نهاية التاريخ وتحقيقها من حيث هي إنجاز واكتمال، جاعلاً من بقية العالم ساحةِ مرانٍ للغرب في ممارسته لتلك الرسالة، فإن كوجيف يكتشف مركزيته العنصرية هذه، ويحاول الخروج منها إلى تفهم أفضل للشعوب الفقيرة، فيغدو تدريجياً من مؤسسي (عقيدة) العالم الثالث لدى مثقفي جيله في فرنسا ما بعد الحرب وخلال خمسينيات وأوائل ستينيات هذا القرن. ويمارس دوراً إيجابياً في تحقيق معاهدة استقلال الجزائر وتحررها من الاستعمار الفرنسي. وبذلك يحول كوجيف أفكار أستاذه نحو سياسة تطبيقية تحررية في إنهاء الاستعمار، وإدخال فرنسا في عصر الجمهورية الخامسة. غير أن ذلك لم يمنعه من التشبث بفكرة أن العالم سائر حتماً نحو تجانسية شاملة في أنماط الحياة العصرية، بالرغم من بقاء خصوصيات تتعلق بالموروثات الحية للأمم والثقافات.
فالمفهوم إذن لا يزال بمثابة المحرك أو الهدف الغائي لجدلية العقل والواقع. لكن التغير الحاسم الذي يأتي به كوجيف في ضوء انفتاح المثقف الغربي على رؤية مختلفة لعالم الغد، قد يتناول قلب العلاقة بين المفهوم والزمن. فلم يعد التاريخ ساحة دمج تجانسي للزمكانية، يحققها المفهوم وهو يتمتع بنوع من الأسبقية المعقولية، أو بمرتبة من المعرفة المطلقة. صار الزمن يغير من المفهوم، ويدخله في حركة اختلاف ومغايرة مع ذاته كلما تورط أكثر في حدث العالم. وهكذا يضطر كوجيف إلى تحريك نهاية

التاريخ كهدف ثابت، لكي تغدو نهاية منفتحة دائماً، أي بدون خاتمة، لا متصورة عقلانياً سابقاً، ولا متحققة عند حد معين ذات يوم. كما لو أن نهاية التاريخ، تتراجع كحد نهائي، لتعود هي التاريخ نفسه الذي ينخرط في مناضلة معيقاته بما يتملك من إيجابياته الخاصة. فالهدف أو النهاية ليست هي المعول عليها، في تحريك العمل (L'action). لكن العمل هو الذي يصير هدف ذاته. وهنا فإن الاختراق يغدو بديل الهدف، كما يشرّع ذلك /باتاي/ تلميذ كوجيف وصديقه الدائم. فلقد كان فكر باتاي المتكون تحت سلطة التعليم الهيغلي نفسه كما يؤدّيه كوجيف، بمثابة نقيض الموضوعة، الذي توصل إليه كوجيف نفسه؛ لكن العمارة الجديدة ستكون من صنع باتاي وحده، الذي يعتبر بحق الجسر الذي يصل ويفصل بين أواخر عهد المعرفة المطلقة، وانفجار فلسفة الاختلاف. فما لم يستطع أن يقرّ به كوجيف من انهيار صرح المعرفة المطلقة في ضوء متغيرات التاريخ الحقيقي على الأرض، كان بمثابة البيان الأول لفلسفة الاختلاف، مكتوباً بعدمية شائقة، تحت قلم باتاي. لكنه وجه آخر للعدمية يختلف كلياً عن رَنّة التذب والتفجّع التي سيطرت على عدميي نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. إنها عدمية تبدو بمثابة تحرر حقيقي هذه المرة من عبء الأدلجة والتعلق بالكليات التجريدية - وعلى كلٍ هذا سيكون له حديث آخر فيما بعد.

ما نحتاج إلى تثبيته في نهاية هذا البحث هو أن كوجيف كان آخر الهيغليين في أواسط قرننا الحالي الموشك على الانصرام. ومع ذلك كان في تطور فكره الدائم، ما بين فترتيْ ما قبل الحرب العالمية الثانية وما بعدها، يشكّل الحدّ الأخير لانتهاء مفهوم نهاية التاريخ ذاته. وهو انتهاء كان بمثابة انقطاع وليس كاكتمال أو إنجاز. والانقطاع هذا يحدث في بنية المفهوم وزمانيته معاً: بالنسبة للبنية فالمفهوم يبرهن عن عجزه في مبارحة تكوّنه كفكرةٍ مفهوم (Notion) إلى ذلك المفهوم الذي يشكل مبدأ وأساس / المعرفة المطلقة/ كما حلُمَ بها هيغل. إذ إن تطور الفكرة ليس كامناً فيها قبلياً، كمون الشجرة في البذرة. بل يأتي التاريخ دائماً بكل ما يختلف عن مشروع تدوينه، أو تأريخه المتقدم عليه. والزمانية ليست إناء أو إطاراً محايداً لاندراج الأحداث بين ضفتيه، كمجرى النهر المختلف عن المياه المتدفقة فيه. بل هو المايأتي نفسه، وليس عباءته أو ثوبه الخارجي. الزمن ليس مجرد عرض للمفهوم عبر خطابات المايحدث. إنه محايث لكل ما يأتي فيه ومعه. وليس له أي وجود خارج المتزّمن نفسه. أي كل ما يحدث.

كل هذه المتغيرات كان يحدس بها فكر كوجيف تدريجياً، وكلما أوغل في محاولة تفهم أحداث عصره أواسط هذا القرن. ولا ندري إن كان يستشعر أنها ستغدو قريباً عماد الانقلاب الأكبر في فلسفة الحداثة البعدية الآتية قريباً.

أما أن الأمركة الراهنة تحتاج إلى هيغلية جديدة عبر كوجيف الثلاثينيات وليس

الخمسينيات، فهو ما يتضح من خلال جهد فوكوياما التنظيري حينما يعمد إلى مسح كل حقبة الحداثة البعدية، ليقفز فوقها نحو شعار لنهاية تاريخ، ظلت جاثمة في تجريدها الكلي في منعطف القرن التاسع عشر. لكن الأمركة مع ذلك سواء استطاعت أن تحشر حدثها في إطار الهيغلية المستحدثة، أو ظلت أقرب إلى أوربة (الرسالة) الاستعمارية للقرن الماضي، فإنها أخطر ما ينعطف نحوه اليوم، المابحدث العالمي. إذ إن الأمركة تبدو كما لو كانت تصفية التصفيات كلها التي لن تتأتى الدولة العالمية المنسجمة، نتيجة لها، كما يحلم فوكوياما وأضرابه، بل سوف تأتي على أنقاضها بالذات، وعند بوابة عالم المستقبل نفسه، كما لو كان بدءاً من الصحارة العربية(؟)..

فلنواجه التاريخ إذن بدون مفهومه، ولا أي مفهوم سابق على تحقيقه بالذات. لذلك قلنا في مطلع هذا البحث إن ما انتهى حقاً هو التاريخ كإيديولوجيا تدوينية، للمشروع الثقافي الغربي، الكلاسيكي، كما تصور نفسه ومستقبله، وعرضه هيغل أفضل عرض. أما ما ينفتح عليه الوعي، من داخل وخارج هذا المشروع نفسه اليوم، فهو هذا ← التاريخ، بدون أية حروف كبرى، ولا لهجات نقشية أو صوتية إطلاقية. ذلك أن التاريخ ينتهي من حيث هو تدوين ← نفسه ـ على طريقة الذاتوية الإنسانوية المطلقة دائماً. ويبقى ذلك التاريخ الآخر، الذي يستحيل تدوينه بجماعيته، ويظل من صنع كل من يقدر على المشاركة في صنعه، ونقش اسمه بحروف لغته الخاصة، وجعله تاريخَ بعضٍ ـ ما لم ـ يُدَوَّن ـ بعد.

القسم الأول: الهوامش والمراجع

المعرفي الحداثوي I

(1) Jacques Derrida: Limited Inc. Galilée.

انظر خاصة الفصل الأول: Signature, Evenement Contexte.

(2 ـ 3) إدخال نقش غير لغوي كالخط الفاصل / في عبارة المعرفي/الحداثوي، يولج التغاير في بنية العبارة (L'hétérognité) بالرغم من أن العامل اللساني في العبارة يكاد يستوعب النقش الدخيل ويوظفه داخل بيانه الخاص. هذه العلاقة الملتبسة بين أصل الكتابة كنقوش، وسياقها اللساني هو ما يؤسس لموقف الشهدية من جديد. إذ إن النقش الدخيل يذكر دائماً بالأصل النقشي للعبارة قبل أن تكون بياناً.

(4 ـ 5) لا شك يرجع إلى بارت أولاً إثارة الكتابة كمسألة في حد ذاتها، كما لو كانت أقنوماً قائماً بذاته. وقد طور دريدا التناول الفلسفي لواقعة الكتابة، كما لو كانت جوهراً ميتافيزيقياً بديلاً عن ماهيات الميتافيزيقا التقليدية. ومع ذلك فما زال حقل هذا المفهوم في بدايات سؤاله، ولم تُستكمل بعد عِدَّة تفكيكه، حتى على يد فيلسوفه الأول دريدا، الذي هو في تطور دائم من تأويلاته. ولعلنا نحن بدورنا عندما ندخل مفهوم الشهدية، نعيد لأقنوم الكتابة كذلك بعض قوام الصورة المُغَفَّلَة منه دائماً.

(6 ـ 7) لم تصل الفلسفة في تاريخها إلى المرحلة التي تستطيع فيها أن تميز تماماً بين المعرفة، أية معرفة، وبين الحقيقة بمعناها الشامل، إلا عندما استقرت من جهةٍ استقلاليةُ العلوم المادية، ونمت مقابلها كذلك، وإن في مرحلة متأخرة عنها، العلومُ الإنسانية. أما السؤال الفلسفي فقد بقي دائماً، حتى المرحلة الراهنة، متأرجحاً بين طلب الحقيقة المطلقة، أو الاكتفاء بتمعين تأويلات مجاورة لما تقدمه العلوم المادية والإنسانية من حقائق نسبية. ولذلك فإن فلسفة اللغة استطاعت أن تقدم في هذا المجال منعطفاً جديداً وخصباً، إذ إنها تضع إحراجات نظرية المعرفة جانباً، وتنطلق من فورية التجربة اللسانية، كما نحاول أن نفعل نحن في هذا الصدد كذلك.

(8) أيّ ← معرفة، تقدم نفسها على أنها كذلك، ودون أن تعرف صدفيتها الخاصة.

(9 ـ 10) مهما يمكن لفلسفات ما بعد الحداثة أن تنأى عن أفلاطون، فهي تعود إليه دائماً بطرق مختلفة. ذلك أن مفهوم ما بعدية الحداثة يتطلب هو ذاته عدم إزالة المرجعيات، لكن بشرط إزاحتها عن المرجعية الواحدية. يظل أفلاطون رمزاً حياً ليس لمفهمة إطلاقية، بل لنزعة الأساس في العقل، وهي أنه جهد دائم لطلب اليقين. ولعل اليقين كمعيار هو الذي دفع إلى طموحات العقلانية الكلاسيكية. لكن تجاوز هذه العقلانية اليوم لا يعني أبداً انتقاص هذا الينبوع أكثر من صلاحيته الخاصة به.

(11 ـ 12) على الرغم من مفهوم الكشف (dé-voilement) الذي جدد عبره هيدغر مفهوم البحث عن الحقيقة بطريقة لاأفلاطونية، إلا أن هذا المفهوم يحتاج، من مرحلة إلى أخرى إلى إعادة النظر. ذلك أن الكشف يظل يعني أن ثمة حقيقة أو معرفة موجودة هناك في مكان ما، وأن على العقل أن يكشف الغطاء عنها. ولذلك فإن أفهوم المعرفي قد يجنِّب الوقوع في هذا المنزلق، خاصة أن الفلسفة والدين الكلاسيين قد انجرفا قروناً طويلة في هذا الاتجاه.

(13) كل الجهد الذي تميزت به الفلسفة التحليلية الأنغلوسكسونية قد انحصر في عزل الملفوظات والعبارات عن أية علائقية أو مرجعية أخرى خارج واقعتها بالذات. ولعل أوستن وسيرل، كانا يطلي هذه الحلبة بصورة خاصة ضمن سياق لساني خالص. لكن فيتغنشتين كان له فصل النقلة نحو

الفلسفة. إذ حاول أن يؤكد المفصل الرئيسي للحداثة البعدية في هذا النطاق الأنطولوجي ـ خارج الأنطولوجيا الكلاسيكية، وصولاً إلى الإتيكا والأستطيكا معاً، كما بين بوفرس في دراسته القيمة عن فكر فيتغنشتين، وكان من أول المنبهين إلى أصالة هذا الفكر، مما أتاح فيما بعد فيضاً من الدراسات والتأويلات لم تنته بعد.

Jacque Bouversse: **Wettgnstein, La rime et la raison** Ed. Minuit.

(14 ـ 15 ـ 16) ليست «المشهدية» نقلة تراجعية نحو خاصية الفلسفة الكلاسيكية باعتبارها قائمة على التمثيل (La représentation)، كما حدد ذلك فوكو، أو كما أكد ذلك تحت اصطلاح جديد، ريشارد رورتي الأميركي، وهو: الإنسان أو العقل المرآوي، بل إن «المشهدية» تعني إعادة اعتبار قبلي، إن صح التعبير، للعين، في ذات الوقت الذي تبرز فيه فورية المشهد. وهنا إذن يعود العقل ليدخل المشهد، كعنصر فاعل ومكوّن له، بدلاً من أن يكتفي بالترائي معه.

(17 ـ 18) من أكثر النوازع المكبوتة، لكنها الفاعلة، في نظرية المعرفة التقليدية، هي نزعة الخلط بين المعرفي الخالص والمعياري. ولعلنا نحن هنا عندما نلح على جسد حقيقي لما هو موضوعٌ للـ ـ معرفي، فإننا نتخلص كذلك من ثنائية الوضعية والمثالية التي انقسم إليهما تاريخ الفلسفة.

المعرفي الحداثوي II
بيان من أجل الفلسفة

(19) انظر خاصة نظرية العقل الكلامي عند أوستين.

J. L. Austin: **Quand dire, C'est faire,** Ed. Seuil.

نشرت مجلة «العرب والفكر العالمي» العدد الخامس ـ دراسة شاملة عن هذا المفكر اللغوي جاءت في مقدمة الكتابة، بقلم المترجم: Gilles Lane.

(20) السؤال عن المعرفي، عما يجعل عبارة ما معرفة، يطرح نقلة أساسية في تاريخ نظرية المعرفة، لأنه ينقل الفكر من ازدواجية الذات والموضوع إلى بنية العبارة بالذات. وهذا ما يؤسس أحد أركان أبستيمية الحداثة البعدية، التي دخلت في صلب الفكر اللساني المعاصر إيذاناً بالكشف الذي قدمه فوكو في كتابه: «الكلمات والأشياء». ترجمة ومنشورات مركز الإنماء القومي، بيروت.

(21 ـ 22) جعل هيدغر من السؤال حقيقة الفكر أولاً في كتابه الرئيسي «الكينونة والزمان». أطلق السؤال ولم يغلقه حتى آخر محاضرات الفيلسوف. حتى يمكن القول إن الفلسفة هي السؤال وحده. وكل ما يأتي به السؤال إنما يظل يدور في استفهامه البدئي. ليس ذلك لأنه لا يمكن الوقوف على جواب في مسألة الدزاين، بل لأن كل جواب يحيل إلى سؤال آخر. وكل ذلك لأن هيدغر قد زعزع كل أساس للميتافيزيقا الأفلاطونية، منذ أن اعتبر أن الكينونة إنما تصنع جوهرها في سؤال الكائن عن كينونته. وبذلك لا يتم جوهرٌ أبداً.

M. Heidegger: **Questions II,** P.117 - 163.

M. Heidegger: **Questions I,** P. 159 - 192.

(23) يتساءل هيدغر كيف يمكننا أن نصل إلى تحديد الانتماء الثنائي لكل من الفكر والكينونة، إلى ماهية واحدة. فالجواب هو «بالتخلي عن موقف الفكر التمثيلي، هذا التخلي هو القفزة».

M. H., **Questions I.** P. 266.

(24) نُظر إلى الفكر تقليدياً كما إلى اللغة، كونهما يدلان على ما يغايرهما. ولا يعبران عن ذاتهما. وذلك هو جوهر الموقف الميتافيزيقي الأفلاطوني.

(25) J. Habermas: **Le discours philosophique de la modernité.** P. 127-190. Ed. Gallimard.

(26) Alain Badiou: **Manifeste pour la philosophie** P.7-20. Ed. Seuil.

(27) بالرغم مما في موقف باديو من معارضة حادة لهيدغر، وخاصة في (بيانه من أجل الفلسفة) إلاّ أن فكرته الرئيسة عن الشروط الأربعة هذه لا يمكن عقلنتها إلاّ على أساس مفهوم «الكائن ـ في العالم» الذي قدمه هيدغر متعطفاً لفلسفة حداثوية حقيقية. فالشروط أو «الإجراءات التوليدية» التي يعتمدها باديو ليست سوى تفصيل ذكي للمنطق الهيدغري ويناسب لحظة الحداثة البعدية.

(28) لا نريد هنا أن نثير كل النقاش الغني، والتجريدي في أحيان كثيرة، حول مفهومي الزمان والمكان. ولا شك فإن تقدم الرياضيات قد ساعد كثيراً في التمهيد والتفاعل كذلك إلى/ومع التطورات التي تبعت النظرية النسبية. فمنذ أن كتب H. Minkouski أنه لم يعد يمكن التفكير في كل من الزمان والمكان في ذاتهما، وإلاّ تحولا إلى مجرد ظلال، وإن اتحادهما فيما بينهما هو وحده يكفل لهما حقيقة مستقلة، واعتباراً من هذه الشكلانية (formalisme) فإن الأبستمولوجيا المعاصرة نسخت كل تفكير حول إمكانية ← الفراغ في حد ذاته. لكن ذلك لا يمنع مجدداً من إعادة التفكر بمثل هذا المفهوم في ضوء إعادة التفكر في علاقة كوسمولوجيا (عصرية) بالرياضي والفلسفي معاً.

انظر خاصة: A. Badiou: **L'être et l'événement, Seuil.**

وللتوقف عند عبارة باديو الآتية: «نحن الذين الفراغُ بالنسبة لنا هو في الحقيقة اسم الكينونة»! ص 87 وما بعدها.

(29) إن وضع حد للصراع الإيديولوجي لا يعني أن ثمة إيديولوجيا معينة قد انتصرت، وسواها قد انهزم. بل إن كل التركيز حول حالة الفراغ في لحظة الحداثة البعدية، إنما يريد اللفت إلى أن كل الأفكار وحتى في كياناتها الإيديولوجية يمكن أن تكون حاضرة، إنما ليس لإحداها سيادة مطلقة، كما أن العلاقة بينها ليست صراعية ولكنها تجاورية وشتاتية. وأن حالة الفراغ ليست ركام التاريخ بصراعاته القديمة. تلك هو المدخل «الموضوعي» للا ـ ما يحدث ـ بعد. فللك أيضاً حد بين ما قبل التاريخ والتاريخ الآخر.

(30) ما لم يقله (بيان من أجل الفلسفة) لآلان باديو هو: ماذا تعني له الفلسفة بالذات. ذلك أن البيان سعى إلى إلغاء التصاقات الفلسفة بأحد الإجراءات التوليدية الأربعة، كما حددها باديو، لكنه لم يقل لنا ما تعنيه الفلسفة بالذات. وهنا يتدخل أقنوم ← المعرفي. لعله يفيد في تحديد الفلسفة بالذات كإجراء كذلك، عملياني. وهو ما نفترضه نحن هنا.

(31) التوسير الذي قضى قبل سنوات قليلة في ظلمتين، إحداهما مرضه العقلي، والأخرى التعتيم الثقافي الذي أسدله عليه المجتمع الثقافي الباريسي، كان أحد أكبر أساتذة جيل المرحلة الثقافية والسياسية الراهنة، التي لا يزال أقطابها متربعي مناصبّ الثقافة (الرسمية) والسياسية.. والتجارة. للتذكير بكتابه الرئيسي:

Louis Althusser, **Pour Marx. Lire le «capital»** (avec Étienne Balibar). 1971.

(32) يتضح التمايز بين التاريخانية والتاريخ في ضوء فكر الحداثة البعدية أكثر مما يبرزه مجرد الاصطلاح المفهومي التدويني. إذ جرى العرف على اعتبار أن التاريخانية نشأت مع هيغل واستكملت دربها مع ماركس وشراحه. وكان المقصود هو المزج بين الكينونة والتاريخ عن طريق المنهج، أو الإيديولوجيا. في حين أن عودة مفهوم ← التاريخ يكرس الخروج من النظرية الواحدية، ويقدم الحدث في خاميته وغناه غير المحدود. وهو ما يعبر عنه من خلال فكر الاختلاف.

(33) يأخذ هذا التعليق مكانهُ مقابل أطروحات (بيان من أجل الفلسفة) وخاصة فيما يتعلق بمفهوم (الالتصاق) (Suture) الذي استخدمه باديو كمفتاح مركزي لإبستمية (البيان). انظر خاصة الفصل الذي يحمل عنوان: الالتصاقات (Les sutures) من كتابه:

A. Badiou: **Manifeste pour la philosophie.** Ed. Seuiel.

(34) Ibid.

المعرفي الحداثوي III
الإنسان المرآوي ونهاية التاريخ: أقنومة الأمركة

(35) R. Rorty: **L'homme spéculaire.** Ed. Seuil P.22.

(36) Gianni Vatimo: **La fin de la modernite.** Ed. Seuil P.117-133.

(37) ذلك هو مشروع العقلنة الإطلاقية التي حاول هيغل أن يثبتها عبر آلاف من صفحات فلسفته. لكن هذه العقلنة تتم في مفهوم عن الإنسان باعتباره هو مركب الموضوع بين الروح والطبيعة. ويشرح ذلك أهم مفسر للهيغلية في فرنسا خلال الثلاثينيات، ألكسندر كوجيف بقوله: المطلق ليس واقعياً، ولا هو كذلك من حيث إنه جوهر، [وذلك هو موضوع المنطق عند هيغل]، ولا هو كذلك من حيث إنه طبيعة. فالطبيعة (وجود) هي نفي للجوهر. والطبيعة مجردة باعتبارها تجريداً للروح. وحده مركب الموضوع (La Synthèse) مشخص، أي الإنسان الذي فيه يتحقق جوهر المطلق كاملاً، وينكشف باعتباره كذلك.

A. Kojève: **Introduction à la lecture de Hegel.** Ed. Gallimard. P.37.

(38) لقد رافق انفجار عصر التقنية سيادة الإيديولوجيا، بحيث إن الفلسفة انتقلت على يد هيغل من دور التفسير والتجاوز، إلى دور التبرير لما هو واقع ومفروض. بالرغم من تفاؤلية الجدل، فإن الجدل ينهي ذاته عن طريق اكتمال التاريخ، فيما سوف يدعوه بالدولة العالمية الكلية المتطابقة مع ذاتها، أي تلك التي تحكم حسب مفهوم مطلق للعدالة. لكن تطورات التقنية عبر القرن التاسع عشر، وظهور الرأسمالية في وجهها الوحشي الخام الأول جعل موضوعة الاكتمال هذه تهتزّ من أسسها الفلسفية. وذلك ما بعث على قيام الحركات الثورية الاجتماعية وصولاً إلى تيارات الاشتراكية المختلفة، التي اكتملت صياغتها الإيديولوجية لدى ماركس.

(39) يعيد ريشارد رورتي طرح المشكلات الأنطولوجية الكلاسيكية اعتباراً من أرسطو إلى الاتجاهات العقلية الحديثة، من ديكارت واسبينوزا وصولاً إلى كانط، لكي يبرهن على خلاصة المواقف النقدية من هذه الاتجاهات المعروفة. لكنه يؤكد من جديد أن الميتافيزيقا قامت على معرفة الكليات. وهو حين يفند وجود هذه الكليات كمفاهيم عالية أو منفصلة عن الوعي من جهة وعن التجربة من جهة أخرى، يعتبر أن الجهد المعرفي كان ينصب إذن على إعادة الاتصال بهذه الكليات، كما لو كانت حقائق قائمة بذاتها. في حين أن دخول الفلسفة عصر التأويل مع هيدغر وغادامير أعطى تحولاً جذرياً لمفهوم المعرفة وبنيتها العقلانية، إذ غدت من إنشاء العقل نفسه.

يراجع حول هذه النقطة بالذات الفصلان الهامان من كتاب رورتي المشار إليه أعلاه وهو: الإنسان المرآوي L'homme spéculaire. يراجع فيه الفصلان الثالث والسابع:

3. L'idée de théorie de la connaissance».

7. De la théorie de la connaissance à l'hermeneutique.

(40) A. Kojève: **Le concept, le temps et le discours,** Ed. N.R.F, Gallimard, Paris 1990.

يعتبر هذا الكتاب طرحاً لفلسفة التلميذ كوجيف عبر تأويل لفلسفة الأستاذ هيغل. وهو يكشف عما يمكن أن يسمى بأسس جديدة لأبنية فلسفية مهمة ستظهر خلال الربع الثالث للقرن العشرين. وسوف يكون باتاي أحد أبرز من استفاد من تعليم كوجيف ـ وقد حضر دروسه مع كثير ممن سيغدون أساتذة مذاهب فلسفية وفكرية في فرنسا وخلال النصف الثاني من القرن العشرين. ويمكن القول إن فكرة الخطاب، ـ الذي سوف يعتمده فوكو فيما بعد ـ من حيث هو توسط بين المفهوم والزمن، ذات الأصل الهيغلي، سوف تغدو من مفاصل الكتابة الفلسفية الجديدة. خاصة بعد أن يتم

تحويل الدرس الفلسفي إلى بنية هذا الخطاب بالذات، بصرف النظر عما يعكسه أو يمثله لدى الجدين الآخرين. إذ إنه سيغدو كافياً ذاته. وهو صميم الأركيولوجيا، اكتشاف فوكو، الانعطافي.

المعرفي الحداثوي IV
نهاية التاريخ: خطاب الأمركة

(41) فرنسيس فوكوياما، منظر أميركي ـ ولعله من أصل ياباني ـ يتزعم حالياً موجة التنظير الإيديولوجي لمرحلة ما بعد انهيار الاستقطاب الدولي، الشيوعي / الرأسمالي. وهو كما يعلن صراحة ـ في دراسته المنشورة في «الفكر العربي المعاصر» العدد 82 ـ 83 وكتابه فيما بعد: نهاية التاريخ والإنسان الأخير ـ الصادرة ترجمته عن مركز الإنماء القومي ـ، يهدف إلى صياغة إطار مفهومي لهذا الحدث التاريخي الكبير. لكنه في الوقت الذي يسعى فيه إلى مفهمة الحدث فإنه يجد نفسه يؤسس لإيديولوجيا الليبرالية الأميركية لما بعد الشيوعية. ويضع نواة نظرية لأمركة العالم مستندة إلى مفهوم نهاية التاريخ كاكتمال لدى هيغل، مبرراً بذلك سيادة مبدأ القوة الشاملة تحت اسم شمولية الدولة العالمية المتجانسة.

(42) يقع التنظير الإيديولوجي عندما يُربط معنى التقدم بالإنجاز التقنوي في ظل سيادة لدولة المفهوم المحقق لكماله العقلاني. ولقد حرص هيدغر أن يعيد الفصل بين التقنية من جهة والاتصال بالكينونة. بل جعل من القطبين متعارضين تماماً. أحدهما ينفي الآخر ولا يوصل إليه. إذ إن سيطرة التقنية لن تسمح بأية مشاركة للخطاب الفلسفي. وبالتالي فإن نهاية التاريخ كاكتمال سوف تظل تحلق في الفراغ فوق الحدث، دون أن تلتقي في أي زمن.
يُراجع بشكل خاص في هذا الشأن المحاضرتان الأولى والثانية من كتاب:
M. Heidegger: **Essais et conférences**, Tel. Gallimard, 1988.

(43) Dominique Auffret: **Alexandre Kojève, La philosophie, L'Etat, la fin de l'Histoire**, Ed: Figures, Grasset, Paris 1990.
يشكل هذا الكتاب أول دراسة لفكر كوجيف تعتمد سيرته الحياتية الفلسفية والسياسية. ويعتبر هذا الكتاب، إلى جانب نشر نصوص كوجيف حول (المفهوم، الزمن، الخطاب) المشار إليها كمرجع سابق في هذا البحث، بمثابة إحياء جديد للهيغلية الجديدة، المتزامنة مع حدث الأمركة، كما ينظرها راهناً فوكوياما، وجماعة من الباحثين والجامعيين من أوروبا وأميركا.

القسم الثاني

في نقد الشر المحض

I محاولة في تعريف اللامعرّف

II الأمركة: الحرث ـ في ـ العدم

الشر المحض
محاولة في تعريف اللامعرَّف

كيف يمكن لفكرة أن تفكر العنف. ليس العنف كالموت حيث يقوم اللاشيء فجأة. بل لأن العنف ليس لا شيء، بل يكاد يكون كلَّ شيء، الذي يمتنع على التخصيص والتعميم في آن واحد. العنف صخر أملس لا يعكس صورة، ولا يدع قدمين أو جناحين يتسلقانه. إنه السطح الأملس القائم جداراً، وليس السطح امتداداً. جداره ليس للمنع، للتوقيف. لكنه للانزلاق فحسب. قبل الاقتراب منه، تتبعثر على سطحه المواقف... النظرةُ: تراه ولا ترى فيه ذاتها ولا أي شيء آخر. ومع ذلك فإنه منتصب هناك، ومالىء الأفق أمام النظرة. والنظرة لا ترتد منه عليه. لكنها تسقط. مجرد سقوط. حتى هذا الفعل، السقوط، لا معنى له. لأن العنف الذي يصفع النظرة ويستهلكها قبل أن ترتد إلى فكرة، هو الملفوظ الوحيد الذي يشبه ملفوظ الموت، لكنه يغايره من حيث إنه منتصب وَسَطَ الحياة ذاتها. إنه ملفوظ الموت الذي يهاجم كائنات الحياة كيما يهددها بفقدان شرط الحياة، وهي حية تماماً. إنه العنف الذي يجيء بالموت من ما وراء المقلب الآخر للحياة ليعصف بأحيائها الذين ليسوا هم أمواتاً بعد. لذلك فالعنف يحيي الموت ويجعله أحد أحياء الحياة الأكثر جلباً لخطر الإمحاق.

وفي حين يبدو الموت من سكان ما وراء الحياة، فإنه قبل أن يجيء بالموت، إنما تظل له مواقعيته في خارطة كل ما هو حي أو موجود. فالعنف هو الموت الحي الجائل بين الأحياء. وبذلك يمارس الخطر الأشد من الموت، لأنه بالرغم من لاعقلانيته المطلقة فإنه يتلوى كالأفعى بين خروق كل المقولات العقلانية. لذلك يتحاشاه السؤال الفلسفي. لا لشيء سوى لأنه يجعل كل سؤال بلا موضوع تماماً. ومع هذا فما نحاوله فوراً هو الإتيان بسؤال الفلسفة ذاته إلى صميم محايثة العنف. نوقظ فيه جرأة، وإن كانت عبثية. نأتي بسؤال الفلسفة جريئاً هذه المرة في مواجهة

العنف. يتصدى له. وينصب استفهامه الكبير في وجه لعنة الهول الهائل الذي يمثله العنف. فالسؤال الفلسفي، الذي هو أصلاً بدون أي سلاح، ولن يمتلك أي سلاح سوى براءة إقحامه، العفوي، يغدو جريئاً ومتجرئاً على العنف مهما كان هوْله. إذن لن يعود مقبولاً أن يعتذر السؤال الفلسفي عن وجوده كلما أطلّ وجه العنف. أن يتنحى عنه، ويقصي ذاته من طريقه. لن يتركه يعبر، ثم يطلّ هو من جحْره، ليتلقط آثار مخالب العنف على ضحاياه الصريعة وراءه. لن يكون مقبولاً القولُ المعهود أن وقت العنف ليس وقت الفلسفة، وأن العقل يجب أن يلتجيء إلى جغرافية أخرى منزاحة مسافياً أو زمانياً عن جغرافية العنف، بل يجد السؤال الفلسفي نفسه فجأة متدحرجاً ومندرجاً في طريق العنف ذاته. وعند ذلك سوف لا يدري السؤال الفلسفي ماذا يصنع حقاً؛ لكن المختلف وغير المعهود حقاً هو هذا الانقذاف نفسه للسؤال الفلسفي في وقت الجلجلة ومكانها تماماً. حينئذٍ قد يحدث ما لا يمكن أن يحدث.

ذلك الرهان على حدوث ما لم ولا يمكن حدوثه، هو نفسه مما ـ لم يحدث ـ بعد. لكن رهان الاستحالة ليس هو استحالة الرهان. وحتى بدون هذا الفارق فالمفارقة تصير مغامرة. والمغامرة تفرض استحقاقها. ويصير وقت العنف هو كذلك، وقتاً للفكر؛ شرط ألاّ نحدد لهذا الفكر تعريفاً مسبقاً على مفاجئة فوريته ذاتها.

نسمع القول المأثور: دقت ساعة الحقيقة. فمن العجب ألاّ تدق ساعة الحقيقة إلاّ عندما تستقيل الحقيقة من ساعتها، أو تُجبر على هذه الاستقالة، وتخضع لإرادة الإقصاء. ليس هذا القول المأثور إلاّ ليعلن أصلاً عن قبول الحقيقة بانزياحها القسري أو الإرادوي عن زمن المايحدث. لكن كيف يمكن للغة، وهي إشارة أولى للحقيقة، أن تعلن إذن عن اقتحام العنف، إن لم تكن تصاحبه بطريقة ما، وشريكةً له بفعلٍ ما لم ولا يمكن أن يُفعل. فأين تجلس هذه الحقيقة فعلاً، وأين هو مقعدها الذي يخلو منها فجأة وقتَ أن تدقَّ ساعتُها ـ ساعة الحقيقة! وحتى لا يختلط الأمر، فيقع العنف كما لو أن الحقيقة هي التي تقع، أو تقع الحقيقة كما لو أن العنف هو الذي يقع.. حتى لا يتحصل هذا الخلط، هل نحن إذن مقهورون إلى الدرجة التي نسمي فيها عنفنا أو عنف الآخر حقيقة، وبالعكس. كيف يغدو العنف والحقيقة اسمين لمسمى واحد هكذا. أقنومُ: دقَّت ساعةُ الحقيقة، اقترن بوقوع ليس ما هو حقيقة أو يتجاوز الحقيقة، ولكنه وقوع ما لا يمكن للحقيقة أن تُقِرَّ به مهما كان عنفُ واقعه، أو واقعُ عنفه. ولأن العنف لا يستطيع أن يكوّن ويكون مفهوماً مهما اجتهدت العلوم الإنسانية في اكتشاف سياقاته الموضوعية والذاتية، فإنه واحد من أخطر المؤشرات النادرة التي لا تدل على حقيقةٍ أو معرفة حتى عندما تتوافر واقعة العنف ملء الوعي والحس. إنه العنف الذي يفصل ما بين المعرفة والواقع، لأن واقعهُ لا يشكل تأسيساً

لمعرفته، بل بالأحرى يطرد المعرفة. ولذلك أن طغيان المرئيّ من العنف على مفهومه، يفرض على هذا المفهوم أن يشكل خطاباً عقلانياً عما ليس معقولاً، رغم تَمَتُّعِه بأقصى تحديدات الواقعة. سوف يظل ذلك الخطاب من نوع تلك العبارات التي كلما اقتربت من قصديتها ضلّت منطلقها. فهي حين تقرب من نهاية المقصود تفتقد البداية، فيسقط بذلك معنى المقصود كهدف؛ إذ لم يعد معروفاً لمن وبمن هو مستهدف ومقصود حقاً. فحين تضيع البداية لا يمكن تسمية النهاية بما هي كذلك، ولا الهدف بما هو كذلك.

فالعنف قَطْعٌ مع كل ما يسبقه. وليس هو نتيجة لأسبابه ومقدماته، بالرغم من اعتماد العلم على كل جاهزيات التعليل هذه. إذ عندما يقع العنف يغدو هو سبب ذاته وحده، ولا شيء سواه. ومن هنا تأتي مغايرته الحتمية لكل ما يُحمل عليه من تعليل أو تبرير. فكما أن العنف يجيء من ذاته بصورة مختلفة عن مقدماته شكلاً ومضموناً، فإنه في الآن ذاته يتجاوز كل مبرراته. فتكون كل جاهزيته خاصة بواقعته نفسها فقط. فكل ما يبرر الحرب لا يبرر الحرب. كل مفهوم الموت، لا يستحوذ عليه خطابُ موتٍ هنا والآن. كما لو أن الحرب ليست سوى هذا التنظيم الجماعي العقلاني جداً للعنف، للقتل الجماعي المنظم، اللامعقول في حد ذاته، وغير المنظم أبداً. لأنك لا تستطيع أن تحمل على الموت أي انتظام ما أن تقع واقعته. إنه «الفئة الفارغة» الفعلية في المصطلح المنطقي التحليلي. وليس ذلك لأن الموت كالشر، كالعنف، هو من مقولة «المفاهيم السلبية» فحسب، بل لأن الموت يضع حداً لكل الحدود الأخرى، ومن بينها حد العنف. فليس من الضروري دائماً أن يؤدي العنفُ إلى الموت، لكن الموت يظل إحدى وسائله. إنه ما يشتغل على مقولة الموت وأشباهها - هذا إذا كان للموت ثمة مقولة. بل يبدو العنف أنه هو المصطلح الحديث عن ذلك المفهوم الميتافيزيقي الرهيب الذي هو الشر. وقد استطاعت الميتافيزيقا التقليدية أن تحتال على لغزية الشر، فوزعته مقنناً بين الأخلاق والمنطق. أدخلته في حلبة صراع مع نقيضه الخير، وجعلت من هذه الحلبة منطقة مخصصة للأخلاق. واستخدمته في العبارات المنطقية كرديف وأداة للسلب وتحريك الحكم، وتعريض المحاكمة لاحتمال ← الخطأ. فالسلب يأتي صياغة عقلية خالصة لاستدراك الخطأ ومعالجته. وبذلك يبقى كل من السلب والخطأ احتمالين عقليين، وأداتين من أدوات البرهنة. فأمكن الاحتيالُ على واقعة السلب في حد ذاتها كموضوع مقذوف به هناك خارج دائرة المعقول نفسه. لكن اللغويّ حاول أن يقول عبارة السلب؛ بحيث إن مجرد قول ← السلب، يجعل السلب غيْرَ ذاته، يجعله لا سلبياً. فكيف إذا كان القول يصوغ ذاته على شكل برهنة ممنطقة. فإنه في هذه الحالة يتحصل على يقين مضاعف، يقيم حاجزين معاً في وجه السلبي، بـ القول ثم بـ الحُكم. إذ إنه عندما يبيح المنطق لنفسه أن يثبت حكماً ما

حتى لو كان في صيغة سلبية، فإنه يحقق إنجازاً عقلانياً يتصف بالإيجابية. وتلك هي محوريةُ استقلالية الذات إزاء كل ما يغايرها. وهي كذلك أصل انفصال عالمين لا لقاء بينهما، هو عالم ← الظواهر، وعالم الأشياء في ذاتها. والنقْلَةُ الحاسمة في الرؤية الحداثوية الحقيقية، هي في إعادة الجسور بين هذين العالمينْ، حينما جَرَّتْ عالَمَ النومينات [الأشياء في ذاتها] لأن يكون جزءاً من عالم الظواهر نفسه. فعاد الكثير من ممنوعات الاسم لِنَيْلِ الاسم بطريقةٍ ما، قد لا تكون بالضرورة طريقة المفهمة التقليدية.

فالشر لم يعد مقصياً. إنه ماثل ومحايث وإن كان تحت اسم مغاير هو العنف العصري. لم يعد مسحوباً ومنسحباً قسراً أو طواعية. ولم تعد عملياتِ تعقُّلِه تحبسه في تصنيفات، وتوزعه إلى تقسيمات. صار الشرِ من جديد مواجِهاً لنا، ويمكن الالتقاء به وسماع خبره هنا وهناك. ينزاح الشر إذن من تمركز إقصائي في جوهر ما، مُعفى من كل مسؤولية، ومقذوفٍ به ما ورائياً خارجَ المواقعية أيّاً كانت، من شيطان مصنّم، إلى شرور لا تحد ولا تحصى، عابرة بالكل، وبكل أحد. وتتخذ تسمياتٍ شتى اعتباراً من أصعدة السلوكيات الفردية والجماعية، بحيث يتداخل الأخلاقي والاجتماعي، التحلينفسي والأنتربولوجي، إلى أصعدة التأويلات الإيديولوجية والفلسفية.

غير أن التصنيفية العلموية غطت وجوه الشرور بأقنعة لفظوية مستحدثة: فالمرض والحرمان والجوع والإذلال صار لها كساءُ عباءة واسعة هي التخلف. والعدوان، من قهر وسلبٍ واستغلالٍ وقتلٍ، على صعيد العلاقات بين الفردية والأممية، صارت متداولة تحت مصطلحات المرض النفسي والانحراف الاجتماعي. والحروب المعلنة وغير المعلنة، العالمية والمحدودة والأهلية، العسكرية أو السياسية أو الاقتصادية، أو كلها جميعاً، تنشر «أدبياتها» تحت دعوات الاستراتيجيات، والأنظمة العالمية والإقليمية.

صار الشر، أو عفواً العنف الحداثوي، مؤقنماً ومُعَلْمَناً، ومُصْطلَحاً عليه، ومُبَرْمجاً، ومُسَوَّقاً؛ بكلمة واحدة صار أهلياً، ومؤهَلاً للتعامل معه بهدوء وأدب و.. توعيةٍ مفتخرة بذاتها دائماً، ومقبولة لدى الجميع. وبالتالي يعود الشر إلى الإقصاء من جديد، ولكن بطريقة محايثة. فالمرموز الأصلي ليس باقياً مستمراً فحسب، لكنه متضاعف إلى الحدود الأقصى. غير أن رموزه هي التي تفرض مغايرة في تلقيه وطريقة التعامل معه. فالاسم الجديد للشر، الذي هو العنف، استطاع أن يجرد عباراته من إسقاطات القيم. صار محايداً بالنسبة للأخلاق. ولذلك يستطيع العنف أن يجلس متجاوراًمع كل العبارات الأخرى المدجنة والأهلية، والأليفة. ويستطيع الخطاب أن يتناوله كأي حدث يومي آخر. فما أن فقد المرموز اسمه الأصلي، حتى توارى من كل عناصر ونتوءات مشهديته. حتى يمكن القول إن العنف غدا مرة ثانية غيبياً تماماً

بقدر ما هو متضاعف المثول إلى الحدود القصوى. ذلك لأن مشهديته هي التي تمارس عمليات إقصائه عن ملامحها وأصواتها، وتفرض التعامل مع ما تخترعه هي كلّ آن، من لغونات مغايرة؛ فتجعله مقروءاً في غير نصوصه، ومطلوباً في غير مواقعيته. يكاد يصير العنف حقاً هو غير الشر. فالعنف شيء آخر. إنه الآخر الذي لا يعرف من يكون هو الآخر بالنسبة له.

التشبيح والتخطيف

فكيف يكون الأمرُ لمنهج المعرفي/الحداثوي إذا ما حاول أن يقارب هذه المشهدية الملتبسة. إنه يُقِرُّ أولاً بأن ما يراه في هذه المشهدية، ليس هو حقاً ما تحاول أن تقدمه المشهدية نفسها. بالرغم من وقوعها هناك، فإنها لا تكفّ عن محاولة الإيحاء بقلقلة مواقعيتها لمن يَشْخص بعينيه إليها. فهي تحاول أن تثير لدى المعرفي ريبته فيها، تسعى لأن تجعله، بأسلوب ما، يتعرف في مشهديتها بالذات عما ليس هو كذلك. ولكن كيف السبيل إلى ذلك. فالحرب الأكبر هولاً وتقنية وتنظيماً في التاريخ التي تشنها الأمركة على العالم كله، عبر المواقعية العربية، تقدم نفسها للعالم كأنها تحفة العقلانية الكاملة. إنها تنشر بيانات كل العبارات الأخرى لتقصي عبارتها الأصلية. عبارات من مثل القوة والعظمة وسيادة التكنولوجيا، والحدود القصوى من كل ما هو ممكن في آلة الحرب وخططها وأدواتها. لكنها في الوقت نفسه ليست هي ما تعنيه كلُّ بياناتها. فآلية التداول، البالغةُ كفاءَتها المطلقة، تستطيع أن تُغني عن الموضوع المتداول نفسه. فليس التداول ليخفي موضوعه، أو يرمي عليه أقنعة مزيفة باستمرار، فحسب، لكنه يستطيع أن يقصي حقله نهائياً، ويحل مكانه شبكة إعلامية هائلة، تقضي على التواصلية المجتمعية، وتختزلها إلى مجرد إيصال من طرف واحد فقط، من جانب مراكز الضخ والزَّرْق والاستيهام، البالغة التنظيم والمتمتعة بأكبر قدر من تقنيات القولبة والتلاعب. أما الجانب الآخر المفترض في كل عملية تواصلية مجتمعية سليمة، وهو الطرف المتلقي، فإنه محجور عليه فقط في موقع التلقي المنسلب والمجرد من كل أدوات دفاعه الطبيعية؛ محروم من أي رد، إلاّ ما يبدر عنه من إشارات الاختزال والانصياع المطلق لآلية الضخ والزرق والاستيهام. وهكذا تتم قولبة الرأي العام الغربي، بحيث يُحال بينه وبين أن يكتشف ذات يوم أن ما يفعله تجار الحروب باسمه، ليس هو إلاّ الشر فحسب.

بين عبارة الشر والفهم التداولي سلسلة أسماء توسطية، كلها تعمل على تشتيت المرموز الأصلي، وإقصائه إلى ما وراء ساحات التلقي أو الإدراك العام، أو الإيصال الفردي والجماعي. فما يَصِلُ حقاً هو كل الخرافة التبجيلة الكبرى للذاتية التمركزية للغرب، العائدة من جديد، بأسلحة العلوم الإنسانية المُقَوْلِبَة لأهداف التداولية التقنية

الأعلى والأفعل. لكنها مع ذلك لم تظل هي الذاتوية المطلقة المعروفة للغرب الأوروبي، بل لغرب آخر، انزاحت إليه، فكوّنت اصطلاحية ← الأمركة، التي هي نقلة مغايرة، خارج بنية المشروع الثقافي الغربي ذاته، ولكن بما يشكل شِبْهَه، ومزاحماً له في جوار مواقعيته الخاصة؛ وبما يحقق منه تطابق الحد الأقصى مع عنفه المتأصل في بنيته الجذرية، دون أن تكون له لغته الترميزية نفسها ـ أي بالأحرى ثقافيته المتميزة ـ. ففي الوقت الذي تحتضر فيه الذات في المشروع الثقافي الغربي ـ الأوروبي، تنبعث هذه الذات مجدداً تحت معطف الأمركة، وقد تجردت تماماً مما يجوهرها كذات؛ بحيث إنها أقصت العنف كماهية متمركزة ومحجوبة. ونشرتها كفعالية ترميز خلال عبارات الحدود القصوى من كل الظواهر، إذ يغدو الحد ـ الأقصى تعويضاً وبديلاً عن الهوية التمركزية، في الأوْرَبة، ويغدو كـ ـ ماهيةٍ تنضاف إلى كل ظاهرة، ليتغلب فيها طابع الكم المفرط وحده على انعدام الحد الأدنى من كفاءة الكيف، شبه المنعدم. فالأقصى ليس هو الأعلى أو الأعمق أو الأبعد، ولكنه هو ما يشكل أو يحقق عملياً انعدام موضوعه أو شيئه. إنه المُفرِطُ الذي لا يُبقي على شيء مما يُفَرِّط فيه وبه. تُفْقِده سرعتُه الفلكية أو الذرية وزنَه الخاص. ولا تترك منه إلاَّ آثاره كأرقام ورموز معادلات. فالعنف يتَصَفّى ليصبح مُطْلَقَ ذاته. لا شيء يَعْقِلُهُ. لا شيء يبرّرهُ. وحدَه يبني حضارة العدم.

مثلما يحدث إفراط الحد الأقصى في إنتاجية المواد الاستهلاكية، كذلك يجري إنتاج حرب الأمركة؛ إذ إنها تُفرِط في كل شيء، في الحجم وأدوات التقتيل الجماعي. بأعلى كفاءة لتكنولوجيا الالكترونيات. تفرط في الهول والتهويل إلى الحد الذي يغدو فيه إفراط الحرب غايةً في ذاته. عند ذلك فإن مظاهر الإفراط تغطي الأصل الذي تنبع عنه، وتتستر عليه، وهو الكلمة القديمة وليس سواها: الشر. فالشر مُغَطّى عليه بعائلات من الملفوظات والبيانات؛ والآليات العملية تحجب كل ملامحه الظاهرة تقريباً، تُبقي فقط على نتائجه الإعدامية الشمولية. ويغدو الانبهار بالكفاءات التقنية والإجرائية نقلةً سيكلوجية هائلة تفرض على المجتمعات التعامل مع انفعالات جانبية وثانوية كبدائل عن التسميات الأصلية، أو المسميات التي فقدت أسماءها الأصلية نهائياً، وضاعت هي وراءها حتمياً كذلك.

فالشر ليس هو ← المقصي. بل لأنه غدا هو الماثل الأوحد، اللاعب الأول، تصير لغةُ التعامل مع فظائعه هي اللغة المقصية، وهي التي يجري استبعادُها ونقلها من دلالاتها الأصلية، وإجبارها على الالتصاق بالحدود القصوى من أية دلالات أخرى، لا صلة لها بالشر أو قاموسه الأصلي. فإن صورة طائر يجري مختنقاً بالنفط العائم، تُقدَّم بديلاً استعارياً، يصير حقيقياً، عن صور مخفية بعناية لآلاف قتلى المدنيين في المدن والأرياف المقصوفة. وإن صوراً لآلات الليزر وإحداثياته الهندسية والفضائية،

تثير كل أسباب ← الانبهار، بديلاً عن صور خراب الأبنية والمدارس والشوارع، ورموز حضارة الغرب التي تعود الأمركة إلى تدميرها بقصد وتصميم. إذن هناك مقابل مثول الشر في ← أقصى حدوده، يجري إقصاء لسانه الخاص.

ففي حين تتكلم كل آلات الفتك بوسائلها الفضائية المستحدثة، فإن لغة البشر هي التي تغدو موضوعَ التزوير والتهجين الأكبر، إذ يُمنع عليها أولاً مقاربةُ الشر بأسمائه المباشرة. يُعْزَلُ الشرُ عن كل تجسّماته المادية على أرض المعركة، ويُرْفع وفْقَ سلم تجريدي نحو صور الإحداثيات الهندسية على شاشات التلفزة. ويتحول إلى مجرد ← هدف. وهذه العبارة لا تقول ما هي أبداً. فالهدف يصير غيرَ واقعاته التدميرية. إذ إنه يُنقل إلى صعيد استبعادي. يخرج من زمرة دلالته الأصلية. ويندرج تحت أسطرة الانبهار: البراعةُ التكنولوجية في تعيين الهدف. وفي التصويب نحوه، والاحتياز عليه. كل هذه العبارات تنقل الوعي إلى صعيد ردود الفعل المبرمجة مقدماً، والتي تصير هي الهدف المطلوب البديل عن الهدف الأصلي. فالانبهار يحتلّ تجسّم النص كله؛ أما القتلُ والإبادة الجماعية، فهي مدلولات ثانوية تمر عابرة بأطراف هذا المجسّم لتتلاشى نهائياً تحت الاستسلام لسلطان الانبهار وحده. فالقتل التقني المُتَلْفَز لا يجرد الهدف مرة واحدة من حقيقته، إلى الصورة، بل يختزل الصورة من حيث هي مرآة عاكسة للشيء، إلى إحداثيات هندسية وترميزية حسب مصطلح التشكيل على شاشة آلة الليزر. وهكذا يجري حجبُ الشيء، بـ تسريع بيانه، إلى درجة تلاشي وزنه وشكله الحقيقي. فالأحياء والجسور والملاجىء والمؤسسات تتحول إلى مربعات داخلها نقاط، ويتحرك نحوها سهم طائر. تلك هي صورة.. ماذا؟ الشر؟ ليس أبداً! إنها صورة ما لا يُسمع ولا يُقال. الانبهار وحدَه يستبدّ بالـ ـ سغربي، المُرَبّى على بروقه ومُختزلاته اللماعة. وهو يُصدِّرُهُ إلى ضحاياه نفسها للتعامل بالانبهار مع آلات الشر، التي لم تعد هي آلاته، بل ترتجع فقط إلى ما تقدمه من التقنيات العالية. وهكذا فإن صور الهول لا تعكس الهول، والظلال والإحداثيات الهندسية تُسَاهم في بناء عالم من الصور، مرئي بدون أشيائه الحقيقية. لأن ما يُرَى ليس انعكاساً لأشياء أخرى، ولا ترميزاً لمدلولات. بل كل هذه الخصائص التي تكوّن المرئيّ عادة، صارت مُتجاوَزَةً ومُهْمَلَةً. لم يعد مطلوباً منها أن تبني ← مشهداً. إنها مُنحَلّة الأشكال والعناصر؛ فالمرآوية المتبقية لهذا المرئي، إنما تقوم على إعدام كل صلة تواصلية معها، إلاّ عبر موقف انسلابي يعبر عنه بلفظة ← الانبهار فحسب.

الإبهار/الانبهار، مطلوب منه تسريعُ أشيائه غير المتشيّئة(*) فعلاً. والتسريع لا يختطف فقط شكل الشيء وحجمه ولونه، إنما يعدم ديمومته كذلك. فالقانون

(*) غير المتشيئة: نستعمل هذه العبارة هنا فقط بمعنى: المُسَلَبَةُ من قوامها وكيانها.

الفيزيائي الفضائي الذي يكشف نسبة عكسية بين السرعة والوزن، يطابق هنا مفهوم التسريع المشهدي والتواصلي. ذلك أن اختزال معطيات المشهد، إلى أقل خطوط ونقاط وحركات ضوئية، يجعل من سرعة اضمحلال المشهد عنصراً رئيسياً في إحداث الانبهار به. فتسريع الشيء أو المشهد إلى الحدود القصوى، يُستخدم هنا كأحدث وسيلة لتغييب الهول والشر، ومنع التعامل مع مجسّماته الحسية الفورية. ولعل فكرة أسطرة العالم (La fabulation du monde) التي تميز مجتمع هيمنة الصورة المعاصرة، تقدم شيئاً من الدلالة التطبيقية في هذا الميدان. وبالرغم من أن لفظ الأسطرة قد توحي باللازمنية، في حين أن التسريع هو ذروة الزمنية، إلاّ أن الصورة الباهرة هي التي تخترق الديمومة لِلَمْحَةٍ ثم تخرج منها. فما يَخْلُبُ ويُبْهر فيها هو هذا الانبجاس والانقضاء الفوري في ذات اللمحة الواحدة، كصورة النيزك العابر بأفق السماء. فالشر الأعظم، القتل الأقصى إذاً، يمنع التواصل معه ترميزياً أو واقعياً؛ ذلك أن حيلة المرآوية التقنية الباهرة تسلبه مشهديته. يقع التبادل بين أدوار الواقعية والمرآوية لصالح الثانية. فتتخلل كلَّ شبكات الحرب الفضائية، كذروة ابتكارية الأمركة؛ فإن التعامل مع الشر، بغير اسمه الحقيقي، وعلاقاته المميزة، يغدو أمراً يومياً ومحايثاً ليس على صعيد المعارك فقط، بل في مواقف الدول والجماعات السياسية والاقتصادية، وتقنيةً مدروسة ومنظمة في النشر والضخ والتلقين الإعلامي، الذي يعاني بدوره من الحصر والانحصار وممارسة عقلنة التعتيم، ومواربة الخبر، وطمس المعلومة، وحرفها أو تجريدها نهائياً. يغطي كلَّ ذلك سلطان التكاذب الجماعي، وفق شبكة هائلة من تحالف فوري بين مختلف طوائف الكاذبين والمتلاعبين والمحرِّفين، ومع مطابخ المعلومات والأخبار والتحليلات التي تختطف الوقائع والحقائق من كياناتها الخاصة، وتدفع بها في إعصار التسريع الصاعق. بذلك لا يجري حجبُ الشر حقاً، ولكنْ تصعيفُه!

مشروع: الحرث ـ في ـ العدم

لا بد إذن للمعرفي/الحداثوي من مقاربة الشر في هذا العصر. ليس ذلك لأن الشر قد يكون المرادفَ اليومي والواقعي لمرآوية هذا العصر فحسب، بل لأن الشر عندما استطاع المجتمع الاستهلاكي تسريعه، مع غيره من أقانيم الحياة الفردية والمجتمعية، فإنه لم ينجح فقط بتدجينه: في تلعيب وقَوْلَبة نصوصه ودلالاته ـ بغير حروفه وعباراته طبعاً ـ لكنه كذلك أزال كل الحواجز بين متقابلات السلب والإيجاب. فالشر ليس محل النقص، كما عبرت عنه الميتافيزيقا التقليدية. كذلك لم يعد إدانة أخلاقية. وهو منذ أن فارق تشخيصه المركّز في مفهوم يقع ما تحت الكينونة، مقابل الخير المطلق الذي يقع في ذروتها، فإنه لاقى انتشاراً لا محدوداً ليس

خلال الأشياء في هذا العالم فحسب، بل خلال المفاهيم. فالشر غدا مقبولاً وسائحاً بين البشر. فَقَدَ عزلته وحصاره الفلسفي والديني. وحين امتدت إليه شبكة العلوم الإنسانية جعلته جزءاً من اللامعقول الذي يجب الإقرار بإيجابية وجوده السلبي نفسه. والتعارض المنطقي في هذه العبارة لا يلغي واقعيتها؛ إذ بالرغم من أن الفلسفة التقليدية حاذرت دائماً التعامل مع ما تسميه بالمعاني السلبية، حتى الإقصاء النهائي بعيداً عن النص العقلي أو التعبيري؛ فإنها تركت للأخلاق فقط مهمة تدبير الجانب العملي الذي يقتنص ترميزات الشر عبر مصطلح الرذيلة (الأخلاقي) كقيمة، التي بدورها ليست محلّ اعتبار إلاّ من خلال السياق الإيجابي الشامل، حيث تتجه بحوث الأخلاق نحو الفضيلة وحدها. كما لو كانت مواجهةُ الشر، ما وراء تسميته بالرذيلة أخلاقياً، وبالخطأ منطقياً، أو بالنقص كينونياً، هذه المواجهة للشر قد تغدو هي بذاتها شريرة في شكل من الأشكال. حسب تلك التعويذة القديمة في السحر التي تمنع النطق بالاسم الصحيح للمكروه خشيةً من وقوعه فعلياً.

وهكذا في غفلة من الفلسفة والعقل معاً كان الشر يقع دائماً، دون أن تقع تسميتُه. فالموازبة في التسمية جعلت المسمّى المكروه أحد أهم المفاهيم الكبرى في التاريخ، فقراً بالتمعين، لكن أكثرها حرية في توجيه التاريخ، واحتلال مواقعية الحسم فيه سراً وبالسر فقط. ولقد اكتشف الديالكتيك الهيغلي إلى حد بعيد خطورة هذه الموازبة التي كانت تُجنِّبُ العقلَ مواجهةَ ما لا يَقْدر على استيعابه بوسائل الفهم المتاحة سابقاً. لكن مقاربة الديالكتيك لكل ما ليس عقلانياً تحت مصطلح السلب المنطقي الخالص أسهم كذلك في مدّ سلطان الموازبة أكثر؛ مما أتاح حرية أكبر للشر لكي لا يبقى خارج كل معقولية فحسب، أو يظل كامناً، بل لاعباً في أقبية كل الأبنية المفهومية والحَدَثيّة، وعلى سطوحها المِرآوية. كما لو أن العلوم الإنسانية قد رضيت بتقاسم هذه السطوح، وأن تتوزع فيما بينها قطاعاتٍ من المساحة السلبية. فاللامعقول في الشخص الإنساني امتصه مفهوم اللاشعور. واللامعقول في المجتمعات تمّ تصنيفه تحت مُدرجات الأخلاق والقانون وعلوم الإدارة والتسويق. فاستبدلت بذلك مراكزُ التوجيه والضبط نفسَها بمصادر بثّ وضخّ لأشباه ـ المعلومات، ضمن شحنات من الترغيب والترهيب. بحيث تقبل الجماعة أن تكون أداةَ المناورة وموضوعَها معاً. ففي الوقت الذي يتاح لكل المجتمع أن يكون معلوماً ومعروفاً لدى كل المجتمع، أي حين تبلغ الشفافية حدها الأقصى، في هذا الوقت بالذات تصير الجماعات إلى أضعف حالات المقاومة أمام سلطان الفيض الهائل ليس في الكم التواصلي أو التداولي فحسب، ولكن في سرعة الالتماع والتأثير والانقضاء لكل ما ينتقل؛ كل ـ ما ـ ينتقل يغدو شائعاتٍ أو كالشائعات خفةً وانتشاراً، وتأثيراً حاسماً بالرغم من سرعة الانبثاث والانقضاء الفوري ـ أو الزمن الفعلي Le temps réel.

عالم صُوَرِيّ أسطري خلاّب. وهو أفضل العوالم لتبديد سلطة المفاهيم، وكسر سلاسل المرجعيات؛ وتمرير أسوأ المناظر، وأبشع المجازر، وكأنها لُعَبٌ من ألعاب أخرى. فالشفافية تخفِّف الكياناتِ من أثقالها، لكنها في الآن ذاته، تجرِّد أخطرها وأسوأها من مسؤولية ما تعنيه رموزُه، وما تجرّه عواقِبُها. ذلك أن الحدود القصوى تُفْقِدُ الأشياءَ المسرَّعة أوزانَها. وهو مبدأ فضائي، لكنه يشتغل جيداً في ترميز: مجتمع الشفافية. إذ إنه عندما يَشُفُّ الشيء إلى حدِّه ـ الأقصى، فإنه يمكن استبداله بأي شيء آخر شفاف بحسب شكله، وإن كان مختلفاً في النوع. فإذا كان الشر لا يزال متحكماً بجاهزيات مجتمع الشفافية، فذلك لأن مثل هذا المجتمع بالضبط هو ما يُعفي الشر من مسؤولياته كافة، ويفتح له أبواب كل المفاهيم والممارسات والعلاقات، مُسوِّياً بينه وبين كل القيم الأخرى. فينتزل الشرُ من مرتبية الأخلاق إلى علم العادات. ويفتقد بذلك حتى هذه المواقعية الموارَبة في النص الأخلاقي، حيثما يجري الكلام دائماً على الفضيلة، خشية من تلفظ الرذيلة. ولا شك فإن تراجع الأخلاق في هذا العصر، ليس كبحث فلسفي أو اجتماعي فحسب، ولكن كممارسة مجتمعية، إنما يعود إلى طغيان أشكال الممارسات السلوكية الفورية على العقلنة التحليلية أو المقارنة القيمية. وإذ يتحول الشر نفسه إلى اعتبارات تسويقية ودينامية، تدخل صميمَ اقتصاد السوق، كما هو اقتصاد العادات وأنماط الحياة الفردية والجماعية، فإنه يكتسب تلك الصفة الدينامية التي تعفيه من كل قاموسه القديم؛ ويتقدم الساحات تحت هالة المنافسة والسَّبْق والنجاح. فأسطرةُ الشر تُريحه من مسؤوليته تماماً. ومهارته تجعله باهراً وأخاذاً. وتفوّقُه هو في طريقة تحقيق الضرر الأكبر ـ كهدف، بأقل الخسائر والجهود والأوقات، المبذولة لدى مخططيه ومنفذيه، وبالأضعف من ردود الفعل لدى ضحاياه وشهوده، كالافتضاح والتلبس بالمكروه الأصلي، والاعتراض أو التصريح بالتنديد، والشروع في العقاب.

وهكذا فإن مجتمع الشفافية الذاتية، الذي هو حتى الآن مجرد صياغة فكرية للحظة الحداثة البعدية، يدخل هو نفسه تحت سلطة الانبهار بأسطرة صورته في عين ذاته، وتخليبها [جعلها خلاّبة]. وبالتالي فإنه مضطر لأن يقوم بعملية تشفيف مضاعفة. وهي أن يفكّر نفسه، وما يعيق هذا التفكّر في وقت واحد. إلاّ أن أسطرة العالم تدأب على أخذ الظواهر والفعاليات في عواصف التداول الإعلامي الفوري. ويكاد التسريع أن يمسح كل ما يسجله في ذات اللحظة. فليس هو الفراغ الذي ينتظرنا على رؤوس أصابع اليد، أو على أطراف الشفاه فحسب. لكنه هو الكيان الآخر الذي لا كيان له على الإطلاق: العدم. بين الفراغ والعدم لا يوجد فارق مفهومي واضح إلاّ عندما يقوم لدينا مثالان واقعيان. وهما ما يحدث للقارة الأوروبية الهرمة، من جهةٍ، وما يحدث للعالم (الجديد) أميركا، في عصر الحداثة البعدية. فإن أوروبا القادمة من غابة

ثقافية هائلة، تنفتح بالتدريج على الفراغ. أما أميركا فإنها تحرث في العدم وحده. ذلك أن المشروع الثقافي الأوروبي قد فرغ من معارك الذاتوية وأوثانها الإيديولوجية المتتابعة، وهو يقع الآن على حدود هذه المسافة الشاسعة الجديدة، التي لا يجد لها تسمية جاهزة، يستمدها من تصنيفاته التراثية المعهودة. ولذلك يتعامل معها بحذر شديد. ويطلق عليها هذا الترميز المؤقت: **الشفافية الذاتية**. إذ لم يعد يمكن لأية عبارة أن تقدّم نفسها على أنها كذلك، بدون أن تكشف وتَشُفّ في الوقت ذاته عما يجعلها هي كذلك.

أما المشروع الأميركي فإنه يحرث في عدم. وهذه العبارة ليست بلاغية، بل هي مستمدة من أدبيات (فكر) الأمركة نفسه. فالعدم هنا يرجع إلى ذاته بما هو كذلك. في حين يظل ← الفراغ مرتبطاً بصيغة تعبير إيجابية إلى حد ما، كأن يقال، كأسٌ وفرغت. حَيِّزٌ كان مشغولاً أو ممتلئاً بكذا وصار فارغاً. والمشروع الثقافي الغربي يحمل دائماً إنجازاته معه، وإن كان فَرُغَ من مواقعيتها. لكن المشروع الأميركي الذي لا يمكن وصفُه بالثقافي أصلاً، فإنه يتمأسس دائماً بما يستهلكه. إنه منصرف كلياً إلى جانب التسريع التكنولوجي. فلا حاجة له لأن يَشُفّ عما يشكل له منظومةَ كيانه، ما دامت هذه المنظومة من دون كيان أصلاً. فالتكنولوجيا الخالصة لا يمكنها أن تحدد أية مواقعية خارج أوّاليتها ذاتها. وبالتالي فلا شيء يمكن أن يُسمّى، أو يُصاغ له مفهوم، أو يُسْرَدُ في عبارة أو نص، إن لم يكن مرتجعاً إلى فصائل من لغونات محايثةٍ كلها داخلَ قاموس واحد هو اقتصاد الترميز التكنولوجي. وبالتالي فإن اقتصادوياتٍ لغويةً أو لسانيةً خالصة لا وجودَ لها، ولا تعني شيئاً. فالأمركة هي بحق المشروع الحضاري المضاد الذي لا يطرح بديل ما يضاده، بقدر ما ينطلق من حالة اللاشيء ليتبع النموذج الصِّفر، الذي بشر به /پوپر/ في كتابه (بؤس التاريخانية).

الأمركة:
الحرث ـ في ـ العدم

إن الأمركة عندما تتجه خارج مجالها الحيوي، فإنها تجرف الثقافات القومية التي تعترضها. تدمّر أواليات النماذج الأنتروبولوجية والكيانات الإتنية. وتفرض عليها البديل الوحيد من الرصيد الذي تملكه، وهو تعميم النمط الاستهلاكي؛ بحيث يتطور المجتمع المتأمرك إلى الحالة التي يتأسّس/يتماسس فيها بما يستهلكه. فالنموذج صفر (Le modèle zéro)، بقدر ما يحرر المجتمع من أعباء التقليد والتراث فإنه كذلك يُسقط عنه عبْءَ التأسيس. وتغدو أوَالية حياته اليومية ملتصقةً وملاصقة تماماً لأوالية الإنتاج/الاستهلاك الفيزيولوجي الخالص. إذ تقوم جاهزية النمط الاستهلاكي في ذروة السيطرة التكنولوجية، على إعادة إنتاج ذات نمط الحياة الأولية الطبيعوية؛ من حيث تدمير كل ما يسمى بالعلاقات الفوقية لصالح البنية التحتية الخاضعة آلياً لعلاقة الحاجة/الإشباع، التي يتم تغطيتها بقناع عكسي مرفّه من نمط: الرغبة/المتعة؛ كأن نهاية الدرب في تطور العلاقات الإنتاجية هي بداية الدرب نفسها. فما يرسمه نموذج المجتمع الاستهلاكي في ذروة التعميم التكنولوجي ليس سوى النموذج صفر الذي انطلق منه تكوُّنُ المجتمع الإنساني الأولي. من هنا تأتي هذه الحيادية شبه المطلقة إزاء القيم. تقع المساواة تماماً بين الخير والشر. تهبط العدمية، كحالة فكرية (حضارية!) إلى ← عدم، كوضع خام خارجَ كل تحديد أو تقييم. واللامعقول في النموذج صفر، ليس موطن المغايرة والاختلاف، لكنه هو هذا الوقوع في الحيادية المطلقة، ليس خارجَ ← الموضوع، لكنه خارجٌ ← خارج الموضوع. ليس هو الممتنع على التصنيف، ولا هو بالمختلف مطلقاً. بل كل ما هنالك أن اللغة في مثل هذه الحالة، تفقد خاصيتها الأساسية كقوة ترميز، وتصبح مجرد تكرار للأشياء. لذلك ليست الحيادية هنا موقفاً. فالنموذج صفرٌ لا يتيح موقفاً ما، ما أن يقطع كلّ صلة له باللغة، مبقياً فقط على مرآويته الخاصة كشيء يتماسس بما يستهلك. هذه الأيقونة

تسجل حقاً اضمحلال اللغة لصالح المصطلح. فالتمأسس بالاستهلاك لا يقوم إلاّ على تقلّص حقل الدالّ إلى أقل عدد ممكن من إشارات الأشياء وجاهزياتها العملية المباشرة. فإن وقائع اضمحلال اللغة اليومي تحت سلطة التداول الاصطلاحي - كالترميزات الالكترونية والمعلوماتية - تقدم المشهدية الأكثر فقراً على ما يعنيه التمأسس بالاستهلاك. إذ إن زوال أية كلمة من لغة التعبير يزيل معه ألف إحساس ولون. وإن انكماش اللغة كحالات تخاطبية لامتناهية، وانحسار المكتوب إلى الأصناف الاصطلاحية والسبرانية، يقدمان صورة الجدب التي ينتهي إليها مجتمع تعطلت قواه الإنسانية، ليس لصالح انسلاب اقتصادي أو سياسي، ولكنه لصالح انسلاب الوعي ← بالانسلاب.

بين الفراغ، المنفتح ملْءَ المشروعِ الثقافي الغربي (الأوروبي) تحت عنوان الحداثة البعدية، والحرث في العدم الذي يُبَنْيِنُ الأمركة، ليس هناك مجردُ اختلاف في الدرجة ضمن مقولة واحدة، ترجع إلى محايثة «نهاية التاريخ» العتيدة، وليس بينهما كذلك تعارض مفهومي؛ بل هناك حقاً نوع من الترامز بينهما، إذ إن أحدهما يشير إلى الآخر بدون أن يتصور فيه مرجعاً أو تشابهاً أو تناظراً. فالمابحدث كأمركةٍ ليس هو المابحدث الغربي (الأوروبي)، بالرغم من انخراط مقولات فكروية وإعلامية كثيرة في تقديم الصلات بين ضفتي الأطلسي، وكأنها تواصل حقيقي مفروغ منه. فالفارق بين الفراغ والعدم هو أن الأول يظل على علاقة تاريخية، بينما يقع الثاني خارج الزمن. والفراغ تصور موقت بهذا المعنى: وهو أنه جاهزية ما لجاهزيات ليس لها اسم بعد. فيمكن اعتبار الفراغ من التصورات النسبية، في حين أن العدم هو هذا الامتناع المطلق عن أية تسمية أو إشارة أو ترميز. فكل وصف أو تحديد للعدم ساقط سلفاً، لأنه ماذا يفيد الوصف للعدم الذي يعدم نفسه وكلَّ ما يقال عنه أو يحاول الالتصاق به. وهي تلك الخاصية التي أدركها هيغل وحاول التغلب عليها بنسج ثمة علاقة تجريدية للعدم المطلق مقابل الوجود المطلق جاعلاً من تشابه مزدوجتهما من حيث الخلوّ من كل تعين، وسيلةً مع ذلك لمفهمة السلب، وإدراجه كحد حركي وتاريخي معاً، ينفع في إنتاج وتنمية جدلية التاريخ العالمي متكاملاً مع العقل الذي يمتلىء في النهاية بإنجازاته المشتركة مع هذا التاريخ. ولكن ما تحققه «نهاية التاريخ» هو مرحلة الفراغ من كل صراعات تلك الإنجازات. فاكتمال التاريخ يعني الانتهاء منه إذن؟ لكن الفراغ الذي يحدد لحظة الحداثة البعدية (الغربية) لا علاقة له، لا بهذا الاكتمال، ولا بهذا الانتهاء، حسب المفهوم الهيغلي. إذ إن اكتمال (إنجازات) التاريخ الغربي لم يُبطل الديالكتيك الهيغلي، أو أية جدلية أخرى فحسب، بل أعاد الاعتبار لكل ما كان قد تجاوزه صراعياً، كيما يعيده تصالحياً: أنزَلَ السلْبَ والإيجاب، من مرتبة المطلق. نشر التاريخ عرضانياً. أدخل الزمان إلى المكان - الفراغ Espace - كعنصر مكوّن لقوام المكان نفسه؛ مما أتاح لكل حاضر أن يتأمل ويتملّى تزامناً لمشهديات التراث كله عبر مواقعية التجاور والتناضد. فليس فراغ الحداثة البعدية سوى معرض دائم لأركيولوجيات

التاريخ الذي تحول إلى جغرافية طوبوغرافية، حاشدة بكل آيات الأفكار التُحَف، التي لا تموت، ولكن تتابع حياةً باردة حسب حجومها وأوزانها الحقيقية. فهو فراغ حاشد إذن. ويظل دائماً أوسع وأكبر من حشوده. في حين أن صِنْوَه الآخر، العَدَمَ، ليس مَعْرَضاً لشيء، ولا يُذَكِّر بتحفة، ولا يَعِدُ بأمل ما. إنه هو نفسه فقط، العدم الذي ينشغل فقط بـ عَدَمِه.

المشهدية/ المرآوية

ماذا يستطيع المجتمع الذي (يتأسَّس يتماسَّس بما يستهلك) أن يقدم ثمة صورة عن نفسه إلاَّ أنه هو ما هو عليه حقاً. أي المجتمع ذو النموذج صِفر. المؤلف من خلية واحدة، تنتشر كمياً فقط، سرطانياً؛ تنتشر حولها في كل اتجاه، بدون أن يستتبع الازديادُ الكمي أيّ تحول كيفي. المجتمع ذو الخلية الواحدة تجانُسيٌ كله، يبنيه تكرار الخلية الواحدة إلى ما لا نهاية، وفق حركة تسريع إلى الحدود القصوى. كما لو أن المجتمع ارتدّ حقاً إلى حالة السديم المادي الأول، المؤلف من ذرات كهرطسية خالصة، يضمحل قوامها المادي في حركة الحدود القصوى حتى العطالة الذُرّوية الأخيرة. فيبدو في أوج حركته كما لو كان أصيب بالجمود الكامل. فهل ذلك ما كان يتنبأ به ويتحدث عنه الناعون الأوائل لمفهوم التقدم الخالص، والعدميون ذوو النزعة الرومانسية الذين كان يخيفهم زَحْفُ المجتمع الصناعي التقني بتصميمه الوحشي، وإرادته العمياء الجبارة؟ إلى الحد الذي جعل /نيتشه/ يقول: «إن العالم الحقيقي، كيما ينتهي، يصير أسطورة». فهو قد وجد الحل إذن بعد تساقط كل الأصنام. لكن أسطرة النهاية كان عليها أن تمرَّ أولاً بكل مشاقّ ومراحل نزْع القداسة، حتى يسهل تحطيمُ الأصنام التي تحتمي وراء هالات التقديس المتعددة الأسماء والمقامات. حتى بدا كما لو أن الوصول إلى حالة النموذج صفر، تعادل فكرة التحرر الكامل. لكن هذه الفكرة بالذات يجب التعامل معها كما لو كانت أسطورة، وأسطورةً من بين أساطير كثيرة أخرى لا تتحدد في نمط مصنَّم يحتكر الفكرة وممارستها معاً. ذلك هو الفارق الرئيسي بين الحداثة، والحداثة البعدية. فالحداثة الأولى، التقليدية، عبرت عنها العقلانية، والهيغلية التي تؤلف ذروتها؛ وبعدها وصولاً إلى الماركسية، التي شكلت أعلى مراحل العقلنة مقابل أعلى مراحل الرأسمالية المعاصرة، بالرغم من التباين القائم بينهما في النواحي الإجرائية من المنهج الجدلي الواحد لديهما - إذ كانت إجراءات الهيغلية تستخدم التصورات كحاملة لمراحل تحققات التاريخانية، بينما اعتمدت إجراءات الماركسية عملة البُنى التحتية ولعبتها التجسيدية المشخصة - لكن بدون أن يكون هذا التباين في الهوية الأنطولوجية. فكلاهما فهمتا العقل بصورته الإطلاقية، واعتمدتا المشروع الثقافي الغربي كأرضية مختارة ومتميزة لانتصاره وبلوغه مرحلة التطابق الكلي مع الواقع، كغاية نهائية لجدلية ← التقدم.

أما الحداثة البعدية فهي التي اكتشفت أن التقدم ليس هو في أحسن تجلياته سوى إيديولوجيا من بين إيديولوجيات أخرى. ولكنه قد يُعَدُّ من أخطرها وأقواها لأنه وحّد هويته بمرآوية يومية مسيطرة هي التكنولوجيا، كما لو كانت مرآة هائلة المساحة تعكس على سطحها أحلام الإنسان الأقدم والأكثر تجذراً في السيطرة على الطبيعة وبلوغ حالة الرفاه والأمان التامين. وقد نجحت التكنولوجيا حتى الآن في ترسيخ هذه الصورة عن فعاليتها. وسار نجاحها ذاك موازياً لتعميم النمط الاستهلاكي على مختلف المجتمعات، حتى منها تلك التي تقتصر مساهمتها، على الجانب السلبي فقط منه. لكن ما اتّضح هو أن المرآة الهائلة لم تعكس واقعاً ممكناً بقدر ما هي ظلال عابرة لأحلام يقظةٍ، جماعية، ما زالت نُخَبُ المجتمعات المتطورة تحاول الصحْوَ منها بشتى الطرق. حتى وصل الأمر أخيراً إلى الاعتراف بالمساحة الشاسعة لما كان يسمى باللامعقول، المُقْصَى والمُبعد خارج كل اعتبار فلسفي أو علمي؛ كما لو أن هذا اللامعقول هو الذي كان عليه أن يحقق أول شرْخ وصدْع في البنية المرآوية للمعرفة. إذ يكشف أن الوضع العقلي المرآوي لا يعكس على سطحه إلاّ ما كان اخترعه هو أولاً، وانتقاه من أشياء العالم؛ لتكون هي ذاتها النمذجيات الاختزالية المقبولة؛ في حين يظل العالم الحقيقي (الطبيعوي) مقصياً ومبعداً عن مجال الساحة المرآوية.

ومن المهم للقارىء غير الغربي أن يقف طويلاً عند هذه الوظيفية البنيوية التي تطبع وتميز فعالية العقل الغربي طوال تاريخه الطويل الحافل. وهي أنه ربط دائماً عملية فهم العالم بتلعيب أشيائه، بحيث لا يرى فيه إلاّ ما كان اختاره منه، وقبض عليه، ثم أخضعه للقولبة، ثم قدمه لذاته على أنه هو حقاً ذلك العالم. فهذا العقل ليس حيادياً حتى بالنسبة لذاته. إنه قوة إقصاء أولاً. ليس مرآة باردة وحقيقية تعكس كل ما يقابلها. فهي تصنع نفسها بطريقة حولاء أو منحرفة أصلاً، بحيث لا ترى من العالم إلاّ ما ينقله تركيبها الفيزيولوجي المنحرف أصلاً. فالإقصاء لا يستبعد فقط تعددية الأشياء واختلافيتها اللامحدودة، لكنه ينخرط في مناورة المرآوية كمنتج لبدائل انبهارية عن معاينة الأيقونات في مشهدياتها المشروعة.

ولقد سمى العقل الغربي هذه الطريقة في الإقصاء والاختزال والنمذجة والقولبة، نظاماً معرفياً، أو نظاماً أشمل وأعلى للأنظمة المعرفية. ولكنه جعل هذا النوع من النظام محجوباً دائماً عن الرؤية. وساهمت جميع العلوم، ليس الإنسانية فحسب بل المسماة بالصحيحة كذلك، في مواربة وحجب المرتبية العليا والأخفى لنظام الأنظمة المعرفية عبر شبكات من المناورات، يقوم على فاعلية واحدة رئيسة هي: الإقصاء. فالترميز لهذه الفعالية بالنظام المرآوي ـ والتسمية لريتشارد رورتي أصلاً ـ لا يطابق الحال تماماً، إذ إنها مرآة غير سوية وغير مستوية؛ وهي لا تأتي حقل المعرفة من خارجه، بل تفرض بنيته منذ الأساس، وتتدخل في تركيبه، بحيث لا تجيء الفعالية المرآوية إلاّ نتيجة لسلسلة إجراءات عديدة، معقدة ومُوارَبة دائماً، تستبق فعل

الانعكاس والتصوير، الذي لن يكون إلاّ مرحلة تصفيةٍ لمراقبة وتدخل دائميين في سياق التكون المعرفي. وسلسلة التدخلات هذه لا علاقة لها بالتكون المعرفي، العقلي والنفسي، لا يتطلبه الإحساس والإدراك وعمليات الفهم الخالصة، بل هي ما يميز ← بيئة العقل الغربي، وما يمنحه هذه الصفة: الغربي، بالذات. وهو الموضوع السري والخافي جداً، الذي حاولت أن تتبينه فلسفة الاختلاف. وعبرت عن كشوفها المتلاحقة بصيغ، شكّلت ثوراتٍ حقيقية؛ ومهّدت أخيراً لجو الانفراج في ظل الحداثة البعدية. لكن ذلك لا يعني أن هناك دائماً عقلاً إقصائياً استبعادياً، كامناً ومتحفزاً بآن معاً، وفي موقع رئيسي مستمر من بنية المشروع الثقافي الغربي. وهو يكاد ينتقل، بمجمل فاعليته الأساسية، من القارة الأوروبية الهرمة، إلى القارة الأميركية الهرمة المتصابية معاً. لكن هذا الانتقال الموضعي والجغرافي لا يعفي الوطن الأوروبي الأم، للعقل الاستبعادي، من المشاركة الحنينية أو التابعية فيما أصبح يسمى بخطر الأخطار المتمثل في ← الأمركة، والمواجه لمستقبل العالم كله. خطر استعادة تاريخ التمركزية الأوروبية برمته منذ عصر النهضة، ومضاعفة ← الشر التاريخي، الواعي والبرمجي، بالشر المطلق الجديد الذي تمثله القوة الهائلة العمياء لخاصية ← التحييدية المطلقة (La neutralisation) للنمط الاستهلاكي، المنسوخ حول الأداتية الواحدية للتكنولوجيا، والمثقّف (ضبابياً!) بالشبكة الشمولية التفصيلية للإعلام اليومي الالكتروني.

* * *

إن الحرث ـ في ـ العدم، ليس صيغة بلاغية. إنه تعبير مشهدي، وليس مرآوياً فحسب. فالمشهدية لاتقدم خشبة المسرح فقط، بل تقدمها والمسرحيةَ معها، في حين أن الموقف المرآوي يعكس ما يقابله ويحجب ما لا يقابله. والمقابل لا يأتي كما هو كذلك، بل مثلما تكون عليه صناعةُ المرآة ـ مسطّحة أو مقعرة أو مُكَبِّرة مصغِّرة، تكسيرية أو تركيبية إلخ ـ تكون عليه هيئةُ المرئي. وعند ذلك يختفي من هذا المرئي سؤالُ قوامه الأصلي. فالمرئي يقدم صورته بحسب ما يراه البصر. وأما المشهدية فإنها تقدم صورها، ولكن عبر البنية التي تموضع هذه الصور بالنسبة لبعضها، وللبصر الذي يراها، وللبصيرة التي ترى البصر وما يبصره معاً، وفيما يتعدى آليتهما الفيزيولوجية والإدراكية، وفي وقت واحد كذلك. أما خاصية التحييد فهي التي تتدخل بين البصر والبصيرة، وتمنع المرئي من أن يتطور إلى مشهد. ومن أجل أن يتحقق هذا الهدف فإنه تقع مضاعفةُ تأثيرية المرئي إلى أشباهه كظلال تكرارية، عن طريق اختزاله وتسويقه ضمن شبكية الإعلام. ولكن في الآن ذاته يجري تسريع المرئي و(تخطيفه) إلى درجة اختطافه من صورته الأصلية وقوامه الفعلي، وإلى الحدّ الذي فيه يتمّ إدخالُ الرائي نفسه في ذات حركة التسريع التي يخضع لها المرئي، إلى المستوى الذي يفقد معه قُطبَه الخاص به. فالتداولي يقضي على علاقة المؤثر/المتلقي، ليبقي فقط على الأثر وحده، الذي لا يبث ولا ينقل شيئاً عن المؤثر الأصلي؛ وحين يبلغ المتلقي

يجعله غيرَ مُتَلَقٍ حقاً، يقصيه. يُغَيّبُه ما تحت ـ فعل ـ التلقي. فالتحييد ينهي لعبة الأدوار في شبكية التداول. تنفضُ المَشَاهِدُ دون أي إعلان عن بدايتها ونهايتها. فلا ستارَ يُرفع ولا ستارَ يُسْدل. هكذا يحجب المرئيُ ـ لكونه مرآوياً أي فعلاً مُقْولَباً ـ المشهديَّ. يصير المرئي عقبةً تعترض الوصول إلى المشهديّ، حتى يُنْسَى هذا الآخر لصالح الأول المبذول المتداول. وهكذا أيضاً فإن صورة ← الشر لا تبقى شريرةً بالضرورة. فالمرئي منه لا يقدم مشهديته، وإنما يحجبها. وبالتالي يسهل تعليق أية لافتة عليه لا تقول اسمه الأصلي. فما أن يدخل الشرُّ منطقة المحجوب حتى يختلط مع كل محجوب آخر؛ مثلما تبدو ألوان الأبقار جميعها في الليل، ليليّةً فحسب.

في حين تتكلم كل آلات الفتك، في الحرب الفضائية التي شنت على العرب، بأعلى كفاية وكفاءة طبعاً، غابت المشهدية وحلّت سلسلة المرآويات وحدها مكانها، وملأت شاشات التلفزة في بيوت سكان الأرض جميعاً. فالنظرة المقولبة المرآوية تسبق العين، لأنها جاهزة من قَبْلُ. تنتظر فقط أن ينفتح الجفنان، ويرتفع ستارهما، لتلتصق فوراً ببؤبؤ العين. إذ إن كل ما هو منظور مرآوياً ينتظر عيناً أو عيوناً مرآوية من جنسه. والشيء يصير مرآوياً عندما يتم تسريعُه أي: تلميعُه، تحليبه، تضْخيبه بروقاً ورعوداً، تصعيقه صاعقةً خلاّبةً خرافية. فالصورة والصوت اللذان يؤلفان عادة قوام الشيء، يتحولان عبر الضخ المرآوي، إلى العنصرين الأساسيين القاتلين للـ ـ شيء، الذاهبين به.

لكن المناورة المرآوية الكبرى لا تراهن أبداً على قتل الشيء المحجوب، مَخْتِقِ القوام، بالعكس بل على حمايته، بالإبقاء على شيْئِه مطابقاً لذاته تماماً؛ وذلك بإقصائه عن اسمه الأصلي فحسب. لذلك قلنا إن المرآوي يتدخل بين المرئي والمشهدي، ليقطع جسر العبور بينهما، بفعل تحييد كلّ من قطبيْ الدلالة في وقت واحد، فلا يكون المرئيُ مرئياً، ولا يكون المشهديّ مشهدياً حقاً. لكن هذه المناورة المرآوية كانت سارية المفعول تماماً في ظل مراحل الحداثة التقليدية، والتي كشف عن كل فصولها وألاعيبها تراث فوكو اعتباراً من تحليله لاستراتيجية العَزْل، من حجب ورقابة وقَوْلبةٍ لكل ما كان يرعب المجتمع الرأسمالي الناشىء، من أيقونات الشر المجسمة آنذاك، في الجنون وأشكال الجنوح الفردي والجماعي، والفردية (غير السوية). ولكن مع مجيء عصر الحداثة البعدية كان على استراتيجية العزل هذه أن تتخل عن مركزيتها، وأن تغير من خارطة انتشارها وانبثاثها في الجسد الاجتماعي، ومن أداتية معرفته وضبطه. وبعد أن قامت العلوم الإنسانية خاصة بأهم ثورة على إيديولوجيتها التمركزية في مفهوم الذاتية المطلقة، فإن التعددية المعرفية سمحت بالانتقال كذلك من نشدان الحقيقة الشمولية، إلى مفهوم إجرائي حركي، يتمثل في ← المعرفي/الحداثوي. ويتلخص هذا الانعطاف الكينوني الأهم في تاريخ المشروع الحضاري الغربي حتى اليوم، في أن كل منظومة معرفية ينبغي أن تتلفّظ بيانها على أساسٍ من بيان ← نظامها الخاص ببنيتها المعرفية، ويأتي مُرْتَفقاً به.

ذلك ما تعنيه الشفافية التي تشكل الأيقونة في كل بيان ـ من أجل ـ الفلسفة في هذا العصر. لكن ذلك لا يعني أن الشفافية استطاعت أن تشفّف كل كثيف، بل إنها بالأحرى تُفاجأ باختلاف ممارستها إزاء كل ما هو كثيف. فهي مواقعية شاردة بين مواقعيات أخرى، ليست كلها من جنسها، ولا مُدْرَجةً في فلكِها بصورة قبلية. والحاسم في الأمر هو أن المنظر أمسى ← متغايراً بعد أن كان مُحتَكراً. وصار المُحتَكِر نفسه قوةً من بين قوى أخرى، وإن كان لا يزال من أشدها قدرة على التشبث والتمكن من جاهزيته. فالقبلية (L'apriorisme) نفسها جرى شدُّها من عُلوّها ومخبئها وغيْبتها، ودخلت المشهدية كأي عنصر آخر من عناصرها، بعد أن كانت تغتصب متون ← النصيّة، تفصل في المشهدية بين مقدمة المسرح أو خشبته، وبين الكواليس والمُعِدّين والمخرجين.. إلخ. فالشفافية تجري، ويجري حولها وضدُّها، مناقِضوها ومغايروها. لكن الجميع مضطر ألاّ يطرح اسمه فقط، بل أن يقدم شخصه تحت يافطة الاسم. وبالتالي فالقَبْلية بعديّةٌ، وتجري مجرى كل الأشياء الأخرى. لكن هذا لا يعني أن شبكيات المواربة والإقصاء والتحجيب والتقنيع لم تَعُدْ تطرح رهاناتها اليومية، وتنشر موجات من الضبابيات حول الكثير من أيقونات الحياة اليومية. وما نسميه بالمجال العام، مع هابرماز، ليس عاماً حقيقياً بعْدُ. والتواصلية متقطعة، والحواجب والحواجز متداخلة في شرايين التدفقات التفاهمية؛ ذلك أن التواصلية تقع في أفخاخ التداولية التي تترصدها، وتستغلّ الكثير من معاييرها وأدواتها، لتمدّ بسلطان الاستيهامات الإعلامية. تفيد من الإباحة لتنشر الاستباحة. وبالتالي فإن مجتمع الحداثة البعدية هشٌ ورَخْص وقابل للاختراق والتعمية في جهاته الأربع. قد يكون ذلك الضعف من أبرز أيقوناته. لكنه مع ذلك، هو السبيل لسرقة الأيقونات الأخرى وتحطيمها.

* * *

السقوط في المرآوية حادث يتجدد دائماً. وربما كان هو الغالب في المايحدث. وبالمقابل فإن المشهدية معرضة للتعطيل أمام خاصية التسريع والتلميع والاختزال التي تبثها المرآوية، والجنوح إلى الحدود القصوى في كل ما يُعطى للحسّ العام؛ بحيث تضيع الحدود والحجوم الأصلية للأشياء. وسيول المؤثرات تخلق ما لا يتناهى من الانطباعات التي يمسح آخرُها ما سبقها أو رافقها. فالمرآوية هي ديكتاتورية اللامع والمُسرّع والعارض. تستخدم الميديا (وسائل الإعلام Les Medias) التي مهمّتُها أن تحجب المعلومات: تسرّعها، تسرقها، وتقذف بدلاً عنها الانطباعات، الانفعالات، في سَيْلٍ من المؤثرات التي يمحو بعضها آثارَ البعض الآخر. هذه المرآوية المعاصرة حلّت مكان إبستيمية التمثيل (La représentation) التي شكلت جاهزية المعرفة خلال العصر الكلاسيكي؛ وهذا بالرغم من تقدم المعرفي/الحداثوي في مجالي العلوم الإنسانية والعلوم الصحيحة في وقت واحد، فإن التكنولوجيا لم تستطع أن تتخلص من

استخدام الميديا للسبرانية مقابل الشفافية، بل عبرها، ولكنها شفافية، فإن مراكز السيطرة التقليدية، تعمل على تكثيفِ مناطقي داخل ساحة الشفافية نفسها. فالتنوير مغدور بالتلميع. والمعلومة مجهضة لصالح الانفعال الخام. والنظرة الهادئة ينتهبها التسريع. تنقلب الأشياء إلى سطوح باهرة الألوان والأضواء، تعكس على بعضها ظلالَ التراثي والمرآة. بذلك يمتنع على المرئي والمسموع والمكتوب أن يقدم ← مشهديته الخاصة؛ داخلَ عواصف المنقول والمقذوف والمبثوث والمشاع، يَقَعُ الفصلُ بين العارض وعَرَضه، ويُحمل عليه ما ليس من جاهزيته. تغدو وسائل التبليغ أقوى من البلاغ ذاته إلى درجة حذفه كمعلومة، والإبقاء على تأثير أداة التبليغ فقط كانفعال. وإن فقدان المرجعية يتيح للعبة المرآوية القضاء ليس على المعيار فحسب، ولكن على كل قوة استشعار بضرورة المعيارية. فكل ما يمكن اعتباره من إنجاز ومكتسبات الحداثة البعدية، يمكن أن تستلبه وسائلُ السيطرة التقليدية (المتجددة)، وتجيِّره لصالح اللعبة المرآوية، بإجهاض الأيقونات كلها من مشهدياتها الخاصة، وذرِّها أشلاءَ ذاتها في الفضاء.

عصر الشفافية ليس حالة مفروغاً منها. إنه بالأحرى ساحة مفتوحة لثنائية جديدة: المشهدية × المرآوية. والقطبان هنا ليسا ضدين، ككل ضدين تقليديين في الثنائيات الميتافيزيقية المعهودة. إنهما شبيهان ومتقاربان. أحدهما يلاحق الآخر، ويحاول في لحظة أن يستلب من الآخر ما لا يملكه في ذاته. فالمشهدية مُعرَّضة دائماً لخطر الانزلاق نحو استنبات اصطناعي لجذور ومراجع مُؤَسْطرة. ولذلك تتشبث أحياناً بالمرآوية، وتحوّل بعض عواصفها الضوئية نحوها بالذات لتطرد عنها هواجس ← المعهود. والمرآوية تحتاج دائماً إلى لصق عناوين المشهديات على مسارح ألعابها النارية، تنشّط جاهزية الإبهار/الانبهار. لكنها لا تتوانى أبداً عن استعارة كل ما يوحي بجاهزيات المشهدية، دون المشهدية بالذات. هذه الجاهزية هي المسؤولة عن تجديد نشاطات الإلصاق والتصاقات حتى في ظل الحداثة البعدية. ذلك أنها تستغل التعددية لتدسّ بين عناصر تغايرها، تسارعيةَ التكرار، وانقسام الخلية الواحدة على نفسها إلى نسخ لا تتناهى كمياً، ولكنها تعيد فرض تجانس مزيف على اللامتجانس والمتغاير. فالتعددية تترصَّدها التكراريةُ، لتقضي على طرافتها وقدرتها في إطلاق المفاجيء وتنويع الفوريّ. فـ الالتصاق ـ وهو ما لم يقله ألان باديو صاحب هذا المصطلح ـ ليس مجرد حالة ميكانيكية بين ملصوق ومُلْتَصَقٍ به، بحيث يستعير كلُّ طرف من الطرف الآخر ما لا يملكه في ذاته، وما ليس مؤهلاً لامتلاكه. بل إن هذه الحالة الميكانيكية تنطوي على قصديةٍ مُواربةٍ، تتجلى في الامتناع عن تماهي الواحد في الآخر؛ إذ تسمح المواربة في احتفاظ كلا الطرفين بهويته الأصلية، مع إمكانية استغلال هوية الآخر والتعامل معها بحسب مصطلح هويته الخاصة. وفي جدلية المرآوية ⇆ المشهدية، تسعى الأولى إلى الالتصاق بالثانية، في حين هذه الثانية تحاول التنصل مما يلتصق بها،

والتجرد مما يحجبها، ويعطّل جاهزيتها. ولذلك فهي محتاجة، من منعطف إلى آخر في شبكيات المايحدث اليومي، أن تعلن ـ بيانها، أن تتنصل مما يُحمل على المايحدث نفسه من إدعائية في كونه قادراً على /وقابلاً لمسرحة ذاته كمشهدية حقيقية. في حين أن المرآوية تحقق قصب السبق في الموْضَعة الهشّة الزائلة، لكنها المتتابعة، بالتسريع والتلميع بحيث يقطع التكرارُ الصاعق اللامتناهي إمكانيةَ التوليد المتمفصل. فالوقت المرآوي هو لتبديد ← الكيانات، وليس للتشبث بقوام أي كيان. والانبهارُ قاذفُ انفعالاتٍ، والانفعالات تُخلّف انطباعاتٍ مقطوعةً عن مؤثراتها، محجوزةً في هنيهاتها العابرة، مؤهّلةً لهدف واحد وهو تعطيل المفهمة مقدماً قبل حلول السؤال.

ليس من الصدفة أن تحقق المرآوية إحدى ذرواتها الإبهارية في شكْل الحرب الالكترونية. فهي حصيلة الحد الأقصى في التجريد المحايث لمخطط القتل الجماعي الصاعق، الشامل، المُسَرَّع إلى ما لا نهاية، بحيث يحقق الدمار الكارثي المطلق كما لو كان الشر هو شرط ذاته. إذ لا يعود لأية تعليلات أو وسائل أو إرادات فردية أو جماعية، فكرية أو تقنية، لا يعود لها أية علاقة بهذا ـ الذي ـ وقع. فحين يغدو الشر مطلقاً يتجاوز مسبباته وظروفه. كذلك تتضاءل كل الأهداف المعلقة على تحققه مقارنة بواقعته التي فاقت كل شيء. حتى أصحابه والمسؤولون عن تجهيزه وتنفيذه، لا تبقى أيةُ مسؤولية قادرةً على معادلة ما اقترفوه. فالحدود القصوى ـ أو الحدّوية القُصْوَوية كما سوف نُعبِّر عنها فيما يلي ـ جرفت حدود المفاهيم والقيم، وجرّدتها من كياناتها اللسانية والمعيارية، وقذفت بها إلى الفلك اللامتناهي؛ فاستحال التعامل معها حسب قواعد الخطابات التداولية المألوفة. فالحرب الالكترونية أَمْثَلَتْ المرآويةَ. وبعْدَها، ينقلب ما يسمى بـ النظام العالمي ليغدو تكريساً لنظام الحدّوية القصووية، الذي سوف يفرز جيوبوليتيكا تعطي الأولوية لقوى ← التجريد ضد مواقعيات المفاهيم والقيم المأهولة تاريخياً بتُراثاتها الخصوصية.

فالشر المحض في ظل الحضارة المرآوية المعاصرة، التي ينتهي إليها المشروع الثقافي الغربي في شطره الأمْرَكيْ، لماذا لا يكون هكذا شراً ← محضاً، خالصاً، وميتافيزيقياً بصورة مقلوبة. ذلك أن (التحييد) الذي تبثه الحدْوية القصووية تسوّي بين كل الأيقونات اليومية التي تتعرض لعواصف التلميع والتسريع، تذيب الحدود بين كياناتها. حتى التسمية تفقد خاصية التمييز والفصل. فالتحييد يعدم هويات المعقولات. يصير نشاطُ الوعي إلى: الحرث ـ في ـ العدم. وتلك هي الميتافيزيقيا المقلوبة لما يصير إليه العدمُ الراهن. فهو ينقل أسبابه المفارقة والغيبية القديمة، ثم شروطَه التجريبية والموضوعية، كما تحددها العلوم الإنسانية الحديثة، ويعيد كلا النوعين من التعليلات إلى إطلاقية حضوره الراهن، من حيث إنه هو ـ كل ـ ما لا ـ يحدث، ومع ذلك فهو ← يحدث. هذه الإشكالية تتخطى كل التصنيفات التي تضبط ما يسمى بظواهر العنف. فليس الشر المحض فقط بالكمية الزائدة عن صنف الإجرام

بأنواعه المختلفة مثلاً؛ ولا يُقارن بأية حروب أهلية أو إقليمية أو قارية أو عالمية، مما حفل به تاريخ العنف الإنساني الجماعي. ولا يُضاهى فقط بالأوبئة (السبرانية) المعاصرة (الإيدز، السرطان، المخدرات). فهو ليس فحسب كمية الحد الأقصى التي تُضاف إلى كل نوع من أنواع هذه ← الشرور التصنيفية، لتجعلها تُحطّم صيغَها التصنيفية هذه كلَّ لحظة... بل لأن ← المرآوية بالذات التي تختطف كل خاصية تميزها، وتكسر كل علاقة تمفصلية معها، هذه المرآوية تمسي هي شرط ذاتها، تماماً كهذا الشرّ المحض الذي تعريفُه الوحيد هو أنه شرطُ نفسه فحسب. ولا يدلّ هذا التعريف على امتناع التعريف ذاته وفق دَوْرٍ فاسد، بل إنه ينبىء حقاً عن هذا الشرط.. العام ـ ويجب استخدام صفة العام هذه بتحفظ كبير ـ الذي أضحى تمييزاً لكل الأيقونات المفهومية والحدثية في فلك الحداثة البعدية.

لكن، كما بيّنا آنفاً، فإن تشابكية المرآوية / المشهدية ـ ونستعيض هنا بعبارة: تشابكية، بدلاً من جدلية، ذات الذاكرة الحافلة ـ هي المسؤولة أولاً عن انفلات الأقانيم من شروطها (الموضوعية)، وعن انفراط كل أقنوم إلى مجرد لمحات وشظايا، وحدوث هذا (الانفراغ) من انعدام الارتجاع إلى أي شيء. ولقد سُمّيَ الانفراغُ هذا بالتأرجح ـ غربياً أوروبياً. ويمكن تسميتُه في فورية الأمركة، الحرثُ ـ في ـ العدم. فهناك تلعيبٌ ثلاثي يخضع له الأقنوم: من الانفلات إلى الانفراط إلى الانفراغ. بذلك ينفتح مجال رهان شاسع للعبة المشهدية/المرآوية، وبالعكس، بحيث إن كلا الأفهومين يمكن أن يسترق الآخر، أو يخضع لمزاجية ما يبدو أنه شِبْهُهُ الآخر، غير المكرَّس منه، والمفروض عليه بطريقة ما.

المخفيُّ الأعظم منذ تأسيس العالم

حينما كان المشروع الثقافي الأوروبي، في جذوره الأولى وجذعه الأصلي، قاريّاً أوروبياً، كان يغطي تمركزيته حول الذاتية اللامتناهية بكاتدرائيات المجتمع الأمثلي المعياري (La société idéale normative). وجاء إفلاس هذه الكاتدرائيات الواحدةَ بعد الأخرى، ممهِّداً، تاريخياً وتجريبياً معاً، إلى اكتشاف نظام الاستبدال نفسه الذي كان الفكر الغربي بموجبه لا يمكنه أن يتحرر من إيديولوجيا إلاّ بطرح إيديولوجيا بديلة أخرى. وكانت نقلة كبرى ولا شك عندما استطاع هذا الفكر أن يتحرر من الانخراط الدائم في عبثية الدفاع/الهجوم من داخل مواقعية إيديولوجيا معينة ضد سواها، ليعثر أخيراً على سر هذه اللعبة التي خضع لها عصوراً طويلة، وهو يعتقد أنه باحث دائماً عن الحقيقة؛ فكان من الصعب الانتقال من المصنوع إلى الصانع الأصلي، وليس إلى مجرد مصنوعات أخرى فحسب. فاكتشاف فكر اللامتناهي بالذات لا يعني أخيراً الخلاص من سلطانه الإطلاقي. وما سمح للحداثة البعدية في اكتساب مساحات شاسعة لحركتها هو أن اللامتناهي نفسه قبل بالانزياح نحو اتجاه آخر،

متخلياً عن الرهانات الفكروية الكبرى. انزاح كلياً إلى جانب التكنولوجيا، إذ وجد فيها قدرة لا محدودة على تجسيد مطمحه الأساسي في القوْلبة والتلعيب، والاندماج كلياً تحت سلطة المرآوية. فالتكنولوجيا في اتحادها بالميديا، عوضت عن تراث الكاتدرائيات الإيديولوجية الكبرى، التي تغطي مجال القارة الأوروبية الهرمة. وكان المجال الأميركي، الخالي من أية حفريات، مرشحاً لبيني الوطن الجديد للمرآوية المتحررة من كل عقد البقايا التراثية العالقة بانطلاقات الحداثة البعدية في الغرب الأوروبي. هنا، فالمرآوية تقتنص مجتمع الشفافية كله لصالحها بدون أية حنينية تذَكّر بالمشهدية. وهي بالتالي تستطيع اختزال التعددية إلى سلاسل التكرارات اللامحدودة. وتغدو الحديةُ القصووية مطلوبةً كهدف لذاتها فحسب في كل شيء، كمعادل أفهومي اختزالي لشمولية الاستهلاك؛ بحيث لم يعد يحتلّ مناطق، ويناور في مناطق أخرى، كما هي حاله في المجال الغربي الأوروبي. فالأمركة تجاوزت تحييد ما يعارضها داخل فلكها. ولم يعد ثمة جدوى من كل أساليب الموارية والاستبعاد؛ وعندما لم يتبق ثمة وجه، فكل الأقنعة هي وجوه. في حين أن الغربنة الأوروبية تلتقي منعطفَ الشفافية، بالرغم من حدة قطيعيته مع الحداثة التقليدية، تلتقيه ليس كمحصلة منطقية عليا لتاريخ جدلي، ليس كـ«نهاية للتاريخ» ـ وإن كان يبدو كذلك ـ بل كما لو كان انتقالاً ونقلة نحو فلك آخر، واندراجاً في تسجيل، لا يمكن وصفه إلاّ بكونه مغايراً. ليس نقيضاً، ولا اكتمالاً، ولا تركيباً أخيراً. إنه ما يمكن رؤيته أحياناً كنهاية رحلة تاريخية شاقة وحافلة، بحيث يصح القول إنه لولا ذلك التاريخ لما تحقق ما تحقق، أي كما لو كان نتيجة فعلية. لكن كل نتيجة تحمل ما تَعِدُ وتُعِدُّ له مقدمات متوالية ووسائط متنامية. أما منعطف الشفافية فهو لم يتحقق عبر كل هذه الحدود السبقية المنطقية، لم يكن مآلاً ولا تتويجاً لها؛ بل بالأحرى جاء من درب آخر تماماً. ومن هنا يقع كما لو كان مجرد صدفة حقاً. فالحداثة البعدية، لا تتخذ موقعها البعدي هذا كتحصيل مما سبق. لكن ما سبق كان لا بد له أن يقع، وله تاريخانيته وربما كان له كذلك جدليته الهيغلية أو ما يشبهها. أما بعديّة الحداثة البعدية فهي فضاء عجيب حقاً ينفتح فجأة، فتلقى الغربنة نفسها فيه أيقونة واحدة من جملة أيقونات أخرى، ليست بالضرورة من مشتقاتها أو من نسخها وأشباهها. فالغربنة تجد نفسها لأول مرة في ذلك الفضاء الذي لا يمكنها أن تدعي ملكيتها الكاملة له، ولا أن ترى فيه ما يحقق تجلياً جديداً من تجليات هويتها الواحدة المتعالية المعهودة. فالغربنة لا تصل إلى حد أن تكون غريبة أو منفية في فضاء كانت تحسبه فَلَكَها الخاص دائماً، وإن كانت لا ترفض شعوراً بالغرابة، لا تخلو هي نفسها من صَوْغ مؤلفات أقرب إلى المعاناة الاستطيقية. فلا عجب أن يغلب على هذه الغربنة المتصادفة مع الحداثة البعدية، إمتاعيةُ الانبثاقات الفردانية، كتفاصيل شيقة وشائقة، ويغدو لديها التذوق الفني أقرب وسائل العقلنة للكشف عن مشهدياتها، وبناء المعرفي/الحداثوي، كأحد هذه المشهديات نفسها، ليس

طارئاً عليها من الخارج، ولا عالياً وهابطاً عليها من فوق.

أما المرآوية فإنها تتحول في فضاء المشهديات كإحدى ألعاب الفتنة والافتتان عندها؛ تَتخلَّلها وتَنْبثّ بين أيقوناتها، كما لو كانت إحدى أمكر هذه الألعاب وأكثرها خطورة على سلامة بينْويةٍ حقيقية داخل هذه الفضاء. إذ تَثْبُتُ جاهزيةُ المرآوية خاصة على فاعلية التوسيط الإعلامي بوسائل الميديا، التي تقوم بتحييد المقاوَمات؛ مفسحة المجال بذلك إلى كل أشكال التسميم البيثوي، على أنقاض المجتمع الأمثلي المعياري. فالمرآوية المسيطرة لوحدها بدون تجاوز أو اصطدام مع المشهدية، إنما تشكل الاصطلاحية عما يعنيه أفهوم: الحرث في العدم. ففي حين أن الفراغ المنفتح حول الحداثة البعدية ـ الأوروبية، يَعِدُ بالتعدديات الأفهومية والإتنية والأنتروبولوجية، فإن الأمركة، بالرغم من قيامها أصلاً على التعددية الإتنية، إلاّ أنها تجد نفسها خارج كلٍ من الواحدية والتعددية في آن. إذ إن فقدان الصلة العضوية بين اللغوي والاصطلاحي، يترك الاصطلاحي وحيداً في الساحة، إلى الدرجة التي يغدو فيها أصلاً وحيداً لنفسه وللساحة معاً. فالاصطلاحية عملة حيادية تتداولها البيئة المجتمعية بدون أن تترك آثارها على الشفاه أو العيون أو الأيدي. تعارض الشفافيةَ بضبابية التسميم الميدي (الإعلامي)؛ حيث تشكل الضبابية لحظة الذروة في التماعية المرآوية عبر أدواتها القصوى من مناورات الصور والأصوات والترميزات المفرغة التسريعية، المفرطة في كل المؤثرات من أجل منع المعلومة، واستبدالها دائماً بالاستيهام والانطباع العابر. في مثل هذه الأجواء المشبعة بقنوات التسميم البيثوي، تموت اللغةُ تحت وطأة إنتاجية كمْوية هائلة من الإشارات الاصطلاحية التي تحجز الشفافية الذاتية، وتحجبها وراء طنين الأصداء والظلال التي لا تعكس سوى أصداء ظلال من جنسها. فليست المركزية هي تَنَقُّلها وتأرْجُحها، وتعدد مواقعياتها، كما في فراغ الحداثة البعدية، لكنها مع عواصف الحرث في العدم، فإنها هي مركزية المرآوية وحدها فحسب، حيث الإجراء الانعكاسي معطل الأصل والهدف معاً، وفاقد للفاعل كما للمفعول في وقت واحد.

تلك هي (ثقافة) محض إجرائية إذن، تنزلق عليها الدلالات انزلاقاً لتغوص في صمت الطنين النهائي. فاضمحلال اللغوي تحت الزحف المرآوي المتواصل يقلب الوضع تماماً بالنسبة لما كانت عليه حال الإبستيميات في العصر الكلاسيكي، وحتى عصر الحداثة؛ بدلاً من سلطة الاسم وغياب المسميات، فإن المرآوية تُفْقِد اللغة قدرتها على التسمِية أصلاً. كذلك فإن رقابة المعرفة/السلطة لا تتمركز، كما أنها لا تنتشر. وكل شيء يقع ويحدث دون السماح بالتقاط تسمية أو تحديد مسميات لها ومنها. فالمرآوية ليست قطيعة إبستيميةٍ مع أخرى. إنها قطيعةٌ مع الإبستيمية ذاتها. وحتى بدون أن تحمل أية ذاكرة عن هذه القطيعة.

الحرث في العدم هو انهيار الفراغ ذاته، بحيث يفقد الفراغ اسمه وذاكرته معاً.

الحرث في العدم يسحب نقاط الصمت من سياق اللحن الموسيقي، ويقذفها هكذا في الفضاء بدون أية موسيقى، لا من قَبْلُ ولا من بعْدُ. إنه فَرْط العدم، كما هو فرط الفراغ، كما هو فرط الاصطلاح نفسه. هنا يتضح ما يعنيه تأشيرٌ لهذا الفرط أنه: يتأسّس يتماسس بما يستهلك. فالعدم (المطلق) الميتافيزيقي، يعود للالتقاء مع الشر (المطلق) الأخلاقي، ليغدوا معاً الشر المحض، مؤسساً لميتافيزيقا بربرية كلها، محايثة، هجومية إطلاقاً.

الشرُّ المحض هو أول ما صار ← مخفياً منذ تأسيس العالم؛ ولعل انبثاق اللغويّ أو السرمدي كان سبيل المواربة الأهم في نقل الوقائع الشريرة إلى مستوى التمثيل الترميزي؛ فظهرت حكايات (Les fables)المقدّس، والميتي (الأسطري) والأدلوجي. ويقي السرّد وحده ينسج وقائع المايحدث في هذه الأيقونات. هناك دائماً حكاية ما تعتمد السرد وتشكل المفهوم والمسموع والمقروء من كل أيقونة. لذلك فاللغوي كان يتملك ساحة التواصل. ويقدم مشهديات مُسرَّداته، إذ إن أي مسردة تحمل معها ما يُبنين خبرَها الخاص. وحين يضمحل اللغوي، يفتقر التداول إلى العرْض، إلى ما يعرضه. لا يتبقى لديه ما يخبرُ به. يصاب السرد بالخرس. هنا تستولي المرآوية وحدها على المقول والمفعول. يُختزل الخبرُ إلى عدم الإخبار. ويحل التسريع الحَدّوي الأقصوي في أشكال الترميزات الأخرى التي استولت على مواقعيات الحكي والإخبار. ومنذ أن بين رينه جيرار ـ في كتابه المنعطف: العنف والمقدس ـ أن «الوظيفة الرئيسة للعنف المؤسّس هو طرد الحقيقة، وطرحها خارج الإنسانية»، في أوائل سبعينيات هذا القرن، فإن فكر الحداثة البعدية لا يزال مقصّراً في اكتشاف العنف الآخر غير المؤسس على المقدّس، ولكنه المستعاد من خارج الإنسانية، والمعاد طرحه في صميم الإنسانية، لا خارجها، وبدون أقنعة إبدالية أو أُوَاليات (ميكانيزمات) استبعادية؛ إذ لم تعد ثمة حاجة إلى كل تعاويذ المقدس وطقوسه لإخفاء ما لم يعد كذلك ثمة مخاوف استيهامية أو ميتافيزيقية من كشفه. بل إن إبراز العنف بكل شراسته الحقيقية يوحّده مع الشرط اللاحضاري (اللاثقافي) العام المسيطر من خلال ممارسات المرآوية. لا يفقد بذلك العنفُ اسْمَه فحسب، ولكنه يفقد اختصاصه بالمقدّس نفسه. فلا يعتمد أيةَ مُفارقةٍ أو مُواربة، بل يصير بطانةً ملتصقة بالمحايثة، بأعلى أشكالها حسماً وتسريعاً، وحَدْوِيَّةً قصورويةً. إنه ذروة التخليب التي تحقق الانخطاف التام ـ الصوفي العربي العتيق ـ ولكن في الاتجاه المعاكس. فكما أن العنف تم تنظيمه عبر مؤسسات الدولة الرأسمالية الحديثة، وأصبح مرافقاً أميناً للشبكيات المعرفية، عبر التجهيز الانضباطي الشمولي لكل الفعاليات التنظيمية والتقويمية، العسكرية والأمنية والصحية ومصالح دولتية، علموية وإجرائية، متخصصة بضبط العنف وإدارته، فإن (الشر) انزاحت تسميته لتقبع في أركيولوجيا الميتافيزيقا المتراجعة.

ولكن عندما انهارت أسطورة «نهاية التاريخ» كاكتمال وتتويج، وانزاح مفهوم

الحداثة التقليدية كمتقدم حتمي لكل فعاليات المجتمع وفق توازن وتكامل ذاتي موهوم، فقد تمّ كذلك اكتشاف أن مأسسة العنف في أجهزة انضباطية، لا توقف نموه كماً ونوعاً، وإنما تديره فقط، أي ترعى نموه ذاك من حيث إنها تعالجه (!). ذلك هو الواقع بالنسبة لما هو الداخل في المجتمع، وأما الخارج أي ما سمي في المستقبل بأنظمة الأمن العالمي، فإن العنف الأعظم، المتمثل في الحروب، صار هو الوجه الآخر المقلوب لهذه الأنظمة بالذات. فيفقد العنف تصنيفاته واختصاصاته. لا يعود له سوى اسم واحد وهو: الشر المحض.

الشر المحض ليس حالة، ولا نظاماً. إنه ما يتعدى أيةَ حالةٍ له. ما لا يضبطه أيُّ نظام. وهو ما ـ يقع في كل المايحدث، عندما تضمحل اللغة من حيز هذا الأخير، وتسيطر المرآوية وحدها، وتتراجع المشهدية ليس إلى عمق المسرح، بل إلى ما وراء هذا العمق، إلى ما ليس بمسرح أو مشهد على الإطلاق. لذلك لا يتبقى سوى صيغة واحدة للتعامل مع الشر المحض، وهي إما أن تكون وسيلَته أو ضحيتَه. بالأحرى فإن الوسيلة هي كذلك ضحية معكوسة. إذ إن العنصر الذي يأتي الشرُّ المحض عن طريقه، هو كذلك موضوع اجتياح من قبل الشر المحض نفسه. لكن ذلك لا يعفي الوسائل مما تصنع بنفسها وبسواها. فالمجتمع الشرير الخالص إنما يُحَمِّلُ أفراده مسؤوليةَ أفعاله. لكن (نظام الأمن العالمي) يقوم أصلاً على عزل واستبعاد الحضور العالمي، باتساعه وعمقه وحقيقته. يسلك سبيل التجريد حسب حدوده القصوى، ويقدم بديلاً عنه، عوالم مرآوية، خرائط تخطيطية ملصقة على كرة أرضية من الجِبْس؛ تدور حولها محطات رقابة الكترونية لَيْزرية؛ تمتلك قدرات الشر الأعظم لحرب عالمية ثالثة دائمة، وقعت فعلاً، وعُلِّقت في أعلى الفضاء فوق رؤوس شعوب الأرض جميعاً؛ تصبُّ عليها تهديد الشر الأعظم كما لو كان واقعاً كلَّ لحظة، منذ أن حدثت تجربته الأولى فوق رؤوس العرب.

الشر المحض بعد أن عبَّرت عنه صيغته الذروية: الشر الأعظم، اجتاح مواقعيات الأرض والفضاء، وصار موقعاً محايثاً لأمكنة الشعوب، ومتداخلاً مع أيقونات الحضارات جميعها. واستلب الزمانَ أبعادَه الثلاثة: فبعد أن كانت الحرب العالمية الثالثة تهديداً مستقبلياً، وقعت وحدثت وصارت من مخلفات الماضي المستمر. فالنظام العالمي الجديد لا يتفادى الكارثة النووية المطلقة، باعتباره هو نظام الحرب العالمية الثالثة، التي وقعت في تاريخ معين، واستمرت محايثتها في كل مكان. وأصحاب النظام العالمي الجديد، يريدون فقط عقلنة هذه المحايثة، وتنظيم استمراريتها. لكن هذه العقلنة ليست سوى سيرورةِ ـ إلغاء ـ ذاتها، وفق أوّاليات المرآوية التي تصطنع ترميزات المشهدية، لِتُبْطِلَ مَشهدَ (المشهدية) الخاص. (فالنظام العالمي الجديد) آتٍ كما لو أن (الكارثة النووية المطلقة) قد وقعت، كما لو أن الحرب العالمية الثالثة حدثت ـ وهي حدثت فعلياً على أرض العرب.

اضمحلال اللغة: أين سُكْنَى الكينونة

تتميز المرآوية عن جميع وسائط الاستبدال والنقل التي استخدمها نظام الأنظمة المعرفية، من مرحلة الميتي والمقدس والأدلوجي، في كونها لا تستبدل شيئاً بشيء ولا تنقل مواقعية إلى أخرى، بل هي تتعامل فوراً وكلياً مع ذات المادة؛ فترفع عن وجهها وجسدها مختلف الأقنعة والأكفان، لتعرضهما في افتضاحهما المطلق. لكن تجيء شدة الافتضاح والانفضاح مرهونة بلا محدودية التعرية والإضاءة إلى درجة حدوث التسريع، وتخطيف ملامح الوجه ومورفولوجية الجسد. فالشِر المحضِ لا يمكن نقله إلى عالم النسبيات، وتنقيلُه ـ تشغيلُه خلال مواقعياتها التعددية، إلاّ بتخليص هذه النسبيات ذاتها من أيقوناتها الخاصة، وتعريضها فورياً للتحدي المستحيل: إما أن تفارق نسبيتها وتغدو إطلاقيةً في مواجهة خطر الاستئصال الكلي؛ أو تتحول إلى مجرد لمعات عابرة في وهج المرآوية الشمولية!

المرآوية تخلّف تواريخ كاملة وراءها، للميتي والمقدس والأدلوجي. تقدم أخيراً ما كان مخفياً وحده منذ تأسيس العالم: الشر المحض.

بذلك تفتح «نهاية التاريخ» الهيغلية على ما لم يعد لا تأريخاً، ولا تاريخاً. وأهم معالم هذا ـ الما ـ بَعْدُ هو أنه ينحدر دون اللغوي؛ إذ إنه حين يدبُّ العطل في الوظيفة الترميزية، لا تتراجع الدالّةُ إلى مجرد مؤشر، والمؤشر إلى مجرد علامة، فحسب، بل يفترس المصطلحُ حتى هذه العلامة. والمصطلح يجد نفسه هكذا سيدَ الساحة، حتى بدون أن يَصْطَلِح أو يتفق عليه أحد. وبدلاً من أن يفرح المجتمع الغربي بحاله كمجتمع شافّ بذاته، فإنه يلقى نفسه عبر توأمه غير الشرعي، في الضفة الثانية من الأطلسي، وقد انجرفت مشهدياته كلها في عواصف الأمركة باعتبارها أقوى تجسيد وتفعيل للمرآوية. فإن مجتمع الشفافية مهدد إذن بتصفية هذه الشفافية ذاتها لصالح المرآوية، التي تمارس التشبه بها، وتحويلها إلى توأمها الآخر الموهوم، بدلاً من أن تكون هي ذاتها ـ أي المرآوية ـ هذا التوأمَ المختلق.

وفي هذه البرهة من حديث «نهاية التاريخ» أو حديث الخاتمة لهذه النهاية، فإن المابعدث يأتي بشبه الخاتمة. وإن ذلك ← التاريخ لمّا ينتهِ بعد. كل ما هنالك أنه فقد ادعاء شموليته، ولم يقبل بعد بخصوصيته. لم يعترف بكونه تأريخاً، أحَدَ التواريخ وليس كلها. وهو يحاول أن يبتعث نفسه أو رميمه مما وراء أنقاض النهاية، ليعيث بألعابه مجدداً فيما بعْدَ هذه النهاية، مؤجلاً خاتمتها باستمرار. مستفيداً من الموقف الفوري لمجتمع: النموذج صفْرُ، كيما يعيد نمذجة تأريخه الخاص كما لو كان هيغلية المستقبل بدون سجلها الماضي الذاتي السابق. فالهيغلية عائدة إذن مرآويةً عن ذاتها، وعما لا نعرفه من الأزمنة والأمكنة القادمة. وحتى لا تُضبط متلبسةً بمناظرها الفكروية والحديثة المعهودة، والمتهالكة، فإنها تعيث بلعبة المرايا المتكسرة والمنحرفة والمقعرة. تضاعف وجهها بوجوه كثيرة، حتى لا يُكْتَشَف وجهُها الأصلي المهترىء

العجوز. فالمرآوية تستعير حنينيات ما قبل «نهاية التاريخ» لتضفي عليها أشكال أيقونات لمنعطفات المستقبل الفوري. وتأتي السياسة مسلحة بأعلى فاعلية لمرآوية التكنولوجيا النووية ـ الليزرية، لتفرض على بقية العالم هيغلية مقلوبة، تُستعاد ابتداء من أول أساطيرها إلى آخرها، ثم عودة من الآخر هذا إلى الأول، وفقَ حلقة مفرغة، كما لو كانت هي عودة ذات النفس النيتشوية، في حين أنها مجردة عودة/ مرآوية فحسب، لما ليس بذات النفس، ولا بأية نفسٍ. ذلك هو المغزى اللاميتافيزيقي المدقع لميتافيزيقا: الحرث ـ في ـ العدم.

أخطر ما تمارسه هذه الميتافيزيقا، ذات المغزى اللاميتافيزيقي المُدْقِع، هو أنها تعيد تمظهرية المشروع الثقافي الغربي ـ الأوروبي، كتمثيلية مؤسطرة مخلوعة عن مشهدياتها الأصلية. تمثيلية مرآوية فحسب: وقد أبطلت كلَّ أشكال السرد لأنها لا تمتلك ما تُحدِّث به؛ وإلاَّ اضطرت إلى إعلانِ مشهديةِ انعدامها من أية مشهدية. فلا يَتبقى لديها إلاَّ أن تعدم كذلك مشهديات كل الآخرين، سواء تَمَثُّلَ الآخر في صنوها القديم، المشروع الغربي، الذي انفسخت عنه لتكون هي توأم الواقع، مقابل توأم المخيال والذاكرة، في القطب القاري الأوروبي؛ أو سواء تمثل الآخر في بقية ذلك العالم الذي فشل كلٌّ من المشروع الثقافي الغربي، ومن بعده مشروعُ الأمركة، في معاينة مشهدياته الخاصة؛ وذلك بسبب فرض عقلنة كل منهما عليه دورياً. رغم أن المشروعين يوحدهما كونهُما منخرطين دائماً في عنف القضاء على الاختلاف خارج خطابيهما ويبحثان دائماً عن كبشِ المحرقة في هذا الآخر: الخارجي/المختلف؛ فيكثفان فيه، ويخرِّجان عبْرَ قطبه، كلَّ مستودع العنف الذي يسكن ويمزق داخِلَهما، فإن المشروع الثقافي الغربي حافظ على إيقاعه التاريخاني بالنسبة لتتابع مشهديات الذات اللامتناهية ـ وفق أسطريات محرِّفة دائماً لإقصاء الأصل ـ واستطاع بذلك أن يشيد لنفسه ثمة تأريخاً ما. وإن كان رفع سقفه دائماً إلى مرتبيات التشميل والشمولية. لكن الأمركة بالمقابل، التي تصل بعد انقضاء أزمان جميع المشهديات التاريخانية، فإنها لا تجد ثمة خياراً آخر، سوى إعادة صعود هذه التاريخانية المتهالكة، مرة أخرى، وتجميع مشهدياتها في لحظة تزامنية واحدة، يحققها عنف التسريع والتخطيف المرآوي من جهة، واختزال البيانات كلها في هذا الالتصاق النهائي بما كان معرفياً، ثم غدا إعلامياً (ميدياً)، لينتهي تقنوياً خالصاً.

هل يمكن القول إن التحقق التقنوي الخالص يعادل ← الشر المحض، كما كان كل فلاسفة الاختلاف، وعلى رأسهم نيتشه وهيدغر، يحذرون من مستقبله الآتي المحتوم. قد يكون ذلك؛ ولكن عندما يقع المحذور يغدو مع ذلك مختلفاً، يأتي مغايراً لكل توقعاته السابقة عليه. فالشر المحض ليس هو كذلك إلاَّ لأن ثمة موقعاً ما لا يزال فارغاً من مهرجانات المرآوية. قد يشغله مراقب ما، يطل على المايحدث، ويسمّي هذا الذي يراه. فإن القدرة على تسمية ← هذا، تدل على أن مكان الشر المحض

مخترق بشكل ما. ثمة صدع في جهة من جهاته. كما يدل على أن الشر المحض ما زال على علاقة ما ملتبسة بالزمن، لكي يمكن القول إن هنيهة هامشية ما زالت منفلتة من ساعته الرهيبة. هذا يعني أنه إذا كانت المرآوية استطاعت تحطيف كل التعليلات إزاء الشر المحض، فإن ثمة مراقباً ما قد يمارس توصيفه. وهذا يعني، أيضاً، أن المراقب منزاح بطريقة ما من حقل المرآوية. وأنه بالتالي قادر على تسمية المرآوية باسمها المباشر بدون التخفي وراء نقيضتها المنفية تماماً: المشهدية. ولكن ما يفعله هذا المراقب الصدفوي هو أنه يشير إلى المرآوية بالذات، وينعتها بما هي عليه تماماً. وبذلك يتمكن من ضبطها في: مشهدية، بالنسبة له وحده، بدون أن تكون هي كذلك بالنسبة لذاتها.

كيف التفكير في عصر التشبيح

نقرأ هذه المشهدية: هناك ثلاثة قطاعات ينقسم إليها عالم راهن، عالم ـ ما بعد ـ الحرب ـ العالمية ـ الثالثة؛ أولاً، مساحةٌ للمشروع الثقافي ـ كما عهدناه وقرأناه سابقاً ـ يعيش أفولاً أو غسقاً ما في فورية انبجاس الحداثة البعدية، سعيداً بفراغه، ربما؛ ويتملّى فراغاً.. ثميناً، ربما. لا يدري ماذا يفعل بكنوزه الشفافة ـ وهو يعلم أنها لم تعد تصلح لشيء، بعد مغامرات العقل الرهيبة، سوى لزينة في حفلة تنكرية باردة وعجوز.

ومساحةٌ ثانية في عالم راهن، عالم ـ ما بعد ـ الحرب ـ العالمية ـ الثالثة، يشغلها هذا المشروع الثقافي الغربي، ولكن في شطره الأميركي، كتوأم آخر للأوروبي، الغربي الأصلي؛ التوأم الآخر الذي يسترد من توأمه الأوروبي كلّ ما استودع في أقبيته من تراكمات الميتافيزيقا الذاتوية اللامتناهية، التي عندما تُنتزع من مواقعيتها الأصلية، لا يتبقى منها سوى تراكم العنف المضاعف إلى ما لا نهاية، لغياب أية ذاكرة كينونية، أو عقلنةٍ تقييمية تاريخية بمعناها ما فوق الإيديولوجي.

فالتوأم الآخر، الأمركة، هَرِمٌ كتوأمه الأول. لكنه يختطف منه كل حماسات شبابه، وثمرات نضجه، ويعيد إنتاج مسرحياتها الأصلية، كسطوح تلفزيونية ضوئية، وفي فَرَطٍ من الصوت والضوء واللون، حتى لا يتبقى منها إلا لوحات مرآوية تسريعية؛ يُحَكِّمُ العنف المطلق في كل ما ينتج ويُبرز ويُوجد من أجل أن يُزيل ويُعْدِم. فالحدّوية القصووية ليست هي التقنية، ولكن المرآوية ما كانت بدون التقنية. والمرآوية هي عنف التوأم الآخر للمشروع الثقافي الغربي. التوأم الآخر هو العنف. وشاهدٌ من عصر المشهديات يسمي هذا: الشر المحض. ذلك لأن العنف في حده الأقصى افتقد مع المرآوية الشمولية قدرته على تسمية اسمه. بحيث إنه حتى عندما نسمي هذا المايحدث عنفَ الحدوية القصووية، أو الشر المحض، فإننا لا نسمي شيئاً في الواقع، لأن كل

نوام واسم مختطفٌ مقدماً في يوم ← قيامةٍ، يبتلع يختطف كلَّ الأيام التي سبقته. عصرُ المرآوية الفضائية، الذي استرق كل عصرنة. ليس هو خاتمة «نهاية التاريخ»، ولكنه استئصال لكل تأريخ، للـ تاريخ. من ما قَبْلَ بدايته. إنه عصر اضمحلال اللغة، فأين تُسْكَنُ الكينونةُ بعدها!

أما المساحة الثالثة، فهي كل خارج ـ خارجَ مساحتيْ المشروع الثقافي الغربي، بتوأمَيْه الأوروبي والأميركي ـ وما يمكن أن نُعَيِّنَهُ بصورة جهوية كبقية العالم. إنها المساحة التي تسكن أرضها واقعياً ولكنها تتجوى ثقافياً. تربتها الجغرافية مدخول عليها، ومنهوبة ومستباحة. تداهمها المرآوية من كل جهة، قبل أن تقيم أولى ركائز مسرحها الخاص، وتباشر عرض مشهدياتها. تخضع لتخطيف ملامحها قبل ارتسامها. واستراتيجيةُ مستقبلها معكوسة مقدماً لصالح استمرارية ماضيها. محكوم على مواقعيتها أن تبقى هي الخارج المفتوح الحدود على الخارج الغربي المغلق الحدود تماماً. إنه العالم الثالث المحظور عليه أن يكون نفسه، وأن يظل منسوباً بالنسبة للاثنين الآخرين اللذين بعد الاستقطاب الشيوعي الرأسمالي، أصبحا هما توأمي الغرب نفسه بين شاطئي الأطلسي الأوروبي والأميركي. وبعد اندلاع الحرب العالمية الثالثة في عمق الكيان العربي غدا أحد التوأمين مُجَيَّراً لصالح الآخر. إذ تمت ممارسة عنف القضاء على الاختلاف بينهما؛ فالتوأم الأميركي يسترجع المشروع الثقافي الغربي، ولكنْ مرآوياً. ويتماهى في الذاتوية اللامتناهية كلياً، مجرِّداً إياها من مفهمة ذاتها، عاجزاً حتى عن وعي مشهديتها، لكنه منخرط كلياً في تدمير الاختلاف حيثما يلتقي به في عقر داره أو في انتسابه أو نسله، وفيما هو ← الآخر في أي كيان آخر، بدءاً من توأمه الخاص.

بعد أن استقال القطب الشيوعي من استقطابه، أصبح كل آخر هو ← العدو، كبشَ الفداء، بالنسبة للقطب الأميركي الذي كرَّس استراتيجية كينونته على أساس حتمية الحرب العالمية الثالثة. فحين غاب الهدف من العنف، بقي العنف وحده متحرراً من كل هدفية، باحثاً عن ← وسيلته، وقد وجدت ذاتها في ذلك الآخر ـ الثالث الذي كان محجوباً وراء صراع الاثنين. كان أشبه بالثالث المرفوع (المنطقي) الغائب من البيانات، لكنه الحاضر الحقيقي، إذ كان هو حقيقة الصراع بين الاثنين. وقد يكون اسمه العالم، أو بقية العالم. فبدلاً من أن يتمركز العنف في الواحد المضاد ضمن الاثنين، يصير الثالث، كلُّ العالم، هو موضوع عنف مضاعف دون حدود؛ مما يشكل المساحة الثالثة المستباحة اعتباراً من بواباتها الرئيسة. فالتوأمان الأوروبي ـ الأميركي، يصير واحداً متجاوزاً عنف الاختلاف بين الواحد والآخر. ناقلاً الآخر ـ بالنسبةِ له، إلى بقية العالم من بوابته الكبرى التي بقيت مغلقة ومستغلقة في وجه صراعات المرآوية/المشهدية. إنها بوابة المساحة (الثالثة) التي وقفت دائماً على الحدود

الجنوبية والشرقية للمشروع الثقافي الغربي. فهي بوابة الدخول والخروج من وإلى مملكة (الواحد) نحو ممالك التعدديين الكثيرين، سواء كان هذا (الواحد) ما تحت تلك الحدود مرة، أو ما فوقها مرة أخرى، جنوبها أو شمالها. فالبوابة ليست ترميزاً تاريخياً واستراتيجياً فحسب، ولكنها أيقونة التمفصل، حيثما تستطيع الأطراف، في كلا الجانبين، ممارسة عنفها الخاص في الدفاع والهجوم. فهي ترسم الحد الذي ينبغي أن يتمفصل عبرها المختلفون دائماً، بمعنى أن يظل المنفصلون متصلين، والمتصلون منفصلين. لكنها، مع ذلك، هي البوابة التي لا بد من اجتيازها لمن يصير ← واحداً مقابل ← الجميع. أي من يمارس عنف المرآوية في حدها الأقصى، بحيث يجبر الواحدُ أن يرى الآخرون أنفسهم ومن هم آخرون كذلك بالنسبة لهم، يرون أنفسهم فيه وحده. ولكن ما يرونه فيه ليس هو إلاّ ما يريد أن يعكسه من ذاتهم ومن ذاته على سطحه. لكن المرآوية الليزرية الإعلامية المعاصرة أوصلت عمليات تشبيح الكيانات [تحويلها إلى أشباح] إلى درجة التسريع الضوئي اللوني الصوتي اللامتناهي. فالذاتوية اللامتناهية، مؤسسةُ الميتافيزيقا الغربية، تستعيدها الأمركةُ، دون مشهدياتها التاريخية، مستعيضة عنها بوسائل التخليب والإبهار، بما تحققه التقنيات الفضائية. ويكون التدمير تحت عنوان الحرب (النظيفة) و(التشريحية)، بصرف النظر عن موقعها: الأرض العربية، وهدفها المباشر: تقويض كيان دولتي، فإنها تغدو هدف ذاتها؛ لأنها تعلن عن مولد (الواحد) الجديد، وآلته الجديدة: الحرب الفضائية، الكونية المستمرة بدلاً عن حرب عالمية ثالثة بتاريخية وجغرافية محددتين، وبأطراف وقوى مسماة. فما جرى حقاً هو تخطيف كل هذه المعالم والحدود، وتشبيح الأطراف التي تتطلبها أية حرب، وتسريع العنف إلى الحد الذي يفقد فيه تسميته الأصلية. بذلك تم إذن تطوير تأريخ لحرب عالمية ثالثة مُتصوَّرة، ومُعَدٌ لها بكل أساليب التعبئة التقليدية، إلى حرب عالميةٍ دائمة معلقة في فضاء الكرة الأرضية، فوق رؤوس جميع الشعوب والحضارات. إنه نوعٌ من ← يوم قيامةٍ، جرى استدعاؤه واستقدامه من عمق الغيب، ومن عمق أعماق مستقبل أبدي، حتى يدخل أيام الناس الراهنة كتوأمٍ لكل يوم وساعة من حياتها الحاضرة.

هل استطعنا أن نقارب، ولو قليلاً جداً، مرآوية الشر المحض، هل قدرنا على اقتناص أيقونة مشهدية، ولو وصفية، لما هو ممتنع أصلاً على كل بَنْيَنَةٍ مشهدية. أو أن كل ما فعلناه حتى الآن هو تصغيرُ تشبيحٍ، لما هو التشبيح الأعظم.

القسم الثالث

القطيعة/ الثورة في العصر المرآوي

نظرية اللانظرية حول الاستبداد في عتبة الألفية الثالثة

I مولد عالم في درجة الصفر

II الحرية اليوم: حق الفهم

سقوط مشهدية الشر المحض

II عندئذ كيف الكلام عن الثورة؟

IV الديمقراطية في العصر المرآوي

مولدُ عالمٍ في درجة الصفر

لو تأملنا اليوم ماذا تعني «نهاية التاريخ» بالنسبة للمشروع الثقافي الغربي، لوجدنا أنفسنا مباشرة أمام أيقونة الفراغ التي يتلقفها مثقفو الغرب إجمالاً بنوع من الغبطة الراكدة، لأنه يشوبها شيء من الأسف، ممتزج بالخوف من حالة انفقاد كل تراث الفكر النمذجي الذي طبع تاريخ الثقافة الغربية منذ جذورها اليونانية. فإن مواجهة وضعية المجتمع ذي النموذج صفر لا تُريح كثيراً عقولَه التي اعتادت اختلاق النماذج، وتحريك اصطراعها الدائم فيما بينها، أكثر مما انهمكت في تحقيقها فعلياً. لذلك لا يطيب لها العيش في الفراغ، لتتأمل الفراغ. من هنا يُستعاد النظرُ فيه، وتختلف من جديد زوايا رؤيته. ولعل أهم اكتشاف متميز في هذا الصدد، هو النظر إلى الفراغ كشفافية، وليس كفراغ من ذاته، وفي ذاته. فالأيقونة المفردة إذاً تلقى توأمها ـ المختلف. ويمكن للـ ـ تمعين أن يستعيد نشاطه المحايث التجريدي في آنٍ واحد. فالفراغ ـ ما بعد ـ نهاية التاريخ يتشبث بهذه المواقعية المابعدية، لكي يقدم عن ذاته ثمة أيقونة تفكيرية خاصة، حتى لا يجعل كل فكرة عنه تنهار في فراغه بدون رجعة. لكن الشفاف يحاول تأكيد ماديته: ليس شيئاً محروماً من الوجود الكياني نهائياً. إن له ثمة قواماً. وإن هذا القوام مرئي تماماً. يخلو من الحواجز السميكة. وفي حيزه الخاص تغدو الجهات تسمياتٍ لمسمى واحد. ليس له سطوح. لأن سطوحه أعماق. ليس له أعماق لأن أعماقه سطوح. ليس فيه داخل ولا خارج. ومع ذلك فهو ليس الفراغ الفارغ من نفسه، بل هو الممتلىء بذاته حقاً. يأتي إلى النظر والحس ليس ببنيته الخارجية فحسب، ولكن بتلك البنية، وما يجعلها كذلك، أي تأتي هي ونظامها معاً.

ما يحدث لما بعدية «نهاية التاريخ» ليس هو الانتهاء من كل قبليتها فحسب، بل استعادة نماذجها السابقة، المتنافية فيما بينها، استعادتُها كتُحَفٍ، قابلة للتجاور والاصطفاف معاً على رفوف ومدارج الحاضر، ليس كحكايا أو أساطير مجردة عن تاريخياتها، بل كأساطير مسترجعة وراجعة حتى بعد حقبة نزع التقديس عنها؛ لكنها تعود هذه المرة وهي محملة بـ تشكيليها السابقين: الأول، عندما كانت مؤسطرة حقاً (تقديسية)، ولا تدري بخاصيتها تلك. والتشكيل الثاني، عندما دخلت في صراع نزع

تلك الأسطورة. والعودة الراهنة للأسطورة تحمل هذين التشكيلين، بحيث لا يتبقى من الأسطورة إلاّ حكايتها السردية فقط. وبذلك تدخل في اللاتاريخية من جديد. لكنها عندما يحتويها حيز الشفافية فإنها تدخل في صناعة مشهدية لها راهنية وفورية.

بهذه الطريقة يمكن للحداثوي المعرفي التقاطها بدون أن تضطره إلى اتخاذ أي موقف دوغمائي قبلي، رافض أو قابل، إزاءها. فمطالبة الذات بالموقفية، حسب المعهود القديم، هي مما لا تطيقه طبيعةُ المشهدية، ومما لا تتحمّلُه مجرّدُ النظرة العابرة إلى أية مشهدية؛ ذلك أن المرآوية تقف بالمرصاد ضد أية مشهدية تحاول احتكار المسرح كله وحدها. وحتى تتمكن المشهدية من الحفاظ على دورها السردي وخصوصيته في عالم مرآوي متسلط وحده، فإنها مضطرة ليس إلى تعددية المشاهد فحسب، بل وإلى إعادة صياغة أيقونتها ذاتها كمشهدية، مع كل مشهد آخر.

بذلك لا يبتلع الفراغُ الشفافية، من ناحية، ولا تبدّدها تلاعباتُ المرآوية وأساليبها في تخطيف وتشبيح وتسريع كل ما له مشروعُ قوام مشهدي حقيقي. فالشفاف الذي يعجز عن تقديم ما يشفّ عنه، مُعَرّض مقدماً للتّبديد في إحدى عواصف المرآوية. وهكذا يمكن للحداثوي/المعرفي أن يقدم تمعينه الخاص. إنه يكشف في الفراغ المابعدي هذا أنه ليس هو اسمه ذاك تماماً، باعتباره قابلاً للتحول إلى مسرح، تلتمع على خشبته توأمة المشهدية/المرآوية. ونقصانُ الفراغ من تطابق كامل مع اسمه ناجمٌ أولاً عن مواقعيته المابعدية هذه بالنسبة لـ«نهاية التاريخ». إذ تكشف أيقونة الفراغ - الناقص، أنه ليس هو الآتي المحتوم بعد نهاية التاريخ، ولكنه المتحصل ما بعد نهاية لتأريخ معين. فما هو هذا الفراغ إذن إن لم يكن دخولاً في «براءة الصيرورة»، أي استرجاعاً للتاريخ الأصلي بدون أي توصيف أو تخصيص. إنه بكلمة واحدة: بوابة العالم، الذي يسبق جغرافياته، ربما كان أقلّ من اسمه، لأنه يفسح مجالاً في حيزه ذاته لاسم آخر، هو الشفافية. إنه ما يشير إليها، ويتقارب منها. وقد يكون في لحظة قد غدا هو هي. لكن هذا التجاور والتأشير، حتى من طرفٍ واحد، بين الفراغ والشفافية، يعني اشتمال النص الواحد الذي يجمع نقوشهما، على تعددية في الخطابات. وأن ثمة لعبة توأمية جديدة، تتعدى الظاهر والباطن، المعهود والموعود، النقْشيّ والتأويلي. إنها لعبة ستظل اصطلاحية ناقصة لتوأمةٍ، خارج الشرعية/المشروعية، ولها كل عنف الأنا/الآخر، المتجاوز لكل قصة هذه الازدواجية الملتبسة. فالمشهدية/المرآوية، ليست هي النقلة بين الاثنين كما عند /لاكان/. ولكنها هي النقلة التي تهدد الاثنين معاً بالعدم، إن استطاع استقطابها طرفٌ واحد، هو المرآوية، إلى جانبه فقط. ذلك أن إسقاط المشهدية، أو تقليص دورها يتيح للمرآوية أن تكتسب كل أرصدة المشهدية لصالح استهلاك المرآوية، مع ضياع الأمل نهائياً يوماً ما بكشف استهلاكها العدمي الهائل تحت اسم المشهدية الذي تتقنع به. لكن لا تنطوي هذه التوأمة على عنف التعارض عادة بين القطبين. فهي ليست ثنائية تقليدية. كذلك لا

يتولد من تآخذها الانزياحي أية جدلية تاريخية أو طبقية. ذلك أن انتشارها الفضائي، يتيح لكل أيقونة أن توجد في حيز الأخرى؛ ولا يفيد أفهومُ التأرجح (L'oscillation)، رغم خصب جولاته في معرفيات الحداثة البعدية غربياً، لا يفيد في عقلنة العلاقة الملتبسة لتوأمة المشهدية/المرآوية. فليس في هذه العلاقة تأرجح من قطب نحو آخر[1]. ولكن هناك دائماً مرآوية تتقمص قواماً مشهدياً، يحاول بدوره كشف حالة التقمص فيه. وبالمقابل يدخل المرآوي مجدداً في تقليد هذا الدور نفسه واختزاله. فهل يمكن القول في النهاية إن الشفافية مهددة بعودة أصلها: الفراغ؛ فيحتل الفراغُ نصَّها وخطابَها معاً؛ وحينئذٍ لا يعود يَنْقُص الفراغ شيءٌ؛ يتم التطابق بين الدال والدلالة. يستبد الرياضي وحده بكل نص. وأما التناصّ فتستبدّ به المرآوية وحدها. تترجم الرياضي إلى معادلات المنافع. تحجب النصَّ وتذيع عنه ترجماته النفعية الخالصة، مجددة لعبة الواحد الكلياني؛ وإزاءه بقيةُ الأعداد، مجرد كثرة رقمية بحتة؛ بصير قصفُها وقذفُها بالحدويّة القصووية التي تجرد الأشياء من كياناتها المحدودة، وتُشَبِّحُها إلى ما لا نهاية. فالتعددي ليس التفردن ولا التنوع، لكنه هو التذرية [التحويل إلى ذرات] في الفراغ: الصور والأصوات والوجوه والخطابات.

لا تريد المرآوية أن تُضبَط وهي في أيقونتها تلك، أي كمرآوية. فهي مضطرة دائماً إلى أن تلعب ← المشهدية. حتى تضطر المشهدية بدورها إلى أن تلعب إنكارَ ذاتها، التي ليست ذاتها. اضطرار المرآوية يفسر حاجتها دائماً إلى إعادة اللحمة مع توأمها الآخر، ويكشف حتى الآن عن عدم اكتمال المرآوية نفسها. فهي أقل من ذاتها، كما كان الفراغ (الغربي) أقلَّ من ذاته. هذا النقصان يشكل حظ المشهدية بهامش. لكن هذا الهامش هو في اضمحلال مستمر. ليس أدلَّ على ذلك من أن الأمركة المعاصرة شنَّت كل جاهزيات الحرب العالمية الثالثة على بقية العالم، ومن بوابته العربية، مستخدمة هذه البقية ـ من ـ العالم، والبقية ـ من ـ العرب، ضد كلتيهما أي ضد البقيتين معاً، برضاهما الكامل، بالتعبئة والمال، والشرعية الدولية ومؤسساتها. فلقد انتفت جميع أسماء الحادثات، وأطيح بها عن رؤوسها، ولم تُزَوَّر بأسماء أخرى؛ أو تُحجب بأقنعة كما اعتادت ديكتاتوريات الإعلام السابقة؛ لكنها خضعت لِعُدَّةِ المرآوية وآلاتها الشيطانية: من التسريع إلى الصعيق فالتشبيح والتَّذْرِية، بحيث تم اختلاق طبقة أخرى كاملة من الإحداثيات المرآوية ما فوق طبقة المايحدث الفعلي. والإحداثيات ليست مجرد اختزالات ضوئية ولمعانية فحسب، لكنها تبطل عملية الترميز، تأسر الحواس في حقل غاصّ بالمؤثرات المادّوية المتلاحقة المتزاحمة، الحاضرة الزائلة كلها في التسريع والتصعيق الذي يظل محتفظاً بفجائيته، بحيث لا يتيح لأي عنصر، خارج هذا الحقل، أن يسترد المبادرة للحظة أو لمحة. فالذروية اللامتناهية لا تُلْتقط كذُروات. والحركة القصوى تُبدّد المتحرك نفسه الذي من المفترض أصلاً ألاّ يتخذ أيّ قوام، وإلاّ سقطت المرآوية. وكاد مشهد أن يقوم على شظاياها، وهو الممنوع الأكبر.

لا يسمح حقل الإحداثيات المرآوية بتسوير أي حقل آخر، مجاوراً له أو في زاوية منه، أو في أية جهة تقع خارج خطوطه. فهو التشكيل الوحيد الممكن في عالمية الاستبداد الجديد الذي يلف جغرافية الأرض كلها بما فيها مركزية المرآوية: أميركا، التي ليست هي كذلك مركزية تماماً، لأنها أولى ضحايا الأمركة التي اسمها الاصطلاحي المرآوية، والمرآوية التي تمارسها الأمركة، باعتبارها من أهم أدوات تنفيذها العصرية ليس إلاّ.

الشر المحض ليس حدثاً، لا زمنياً ولا مكانياً. وفي هندسته الطوبوغرافية لا يمكن تحديد مركز ومحيط. فالانداياح شمولي بحيث يتعذر كل تشكيل. ومن هنا المغزى الحقيقي لانهيار الثنائيات. وحتى صيغة التوأمة، أو الأنا/الآخر، التي شغلت حقبة العلوم الإنسانية ما قبل الحرب العالمية الثالثة، أصبحت جميعها محتاجة إلى مراجعة صريحة. فالشر المحض عاد يسكن العالم. ولم يعد يكفي في نصوصه تحديدُ أقطابه أو فعلائه الرئيسيين؛ إذ إنهم باتوا كذلك من ضحاياه. فالمؤامرة هي أيضاً كأقوى أسلحتها: فضائية وفراغية. وأقطابها كلُّ المتعلقين والمنهارين في هذا الفراغ. لذلك فإن مصطلح الأمركة ليس جغرافياً بقدر ما هو وبائي. وجراثيم الوباء تولد من أجسام ضحاياه بالذات. لكن أميركا: الجغرافية والدولة والمؤسسات والمصالح (المافيوزية)، هي من أكبر الفعلاء والضحايا معاً. إنها مرآة عظمى في انفجار المرآوية[2].

ليس الشر المحض هو كذلك لأنه شر حقيقي، بل إنه كل ما يصير محضاً خالصاً، يغدو خارج المفهمة، خارج التعامل إلاّ من طرف واحد؛ أي يبقى وهو الطرف الأوحد، معقولَ أو لامعقولَ ذاته الذي لا يعقله أحد. إنه الفاعل المطلق. ولذلك كانت تسمية (المرآوية) كأفهوم، أوّلَ محاولةٍ لإعادة بناء ثمة مطلّ أو شُرْفة متواضعة، حتى يمكن التطلع من خلالها إلى هذا البحران الهائل، هذا السديم الذي يُهْدَمُ فيه كل شيء ويعاد بناؤه بما لا يمكن منذ الآن القول عنه إنه أشياء أخرى، أو عالم جديد مجهول تماماً. فالمرآوية كأفهوم، لا ترقى إلى مصطلح، ولكنها أقرب إلى ترميز - لا رمزية له - إجرائي أو عملياني فحسب. فليس من السهل أبداً في عصر اضمحلال اللغة، وانحدارها إلى درجة الدلالة صفر، إعادةُ تسمية كل الأشياء التي تفقد كياناتها ما أن يُشْرَعُ في رؤيتها. كما لو أن الحرب العالمية الثالثة كان من المفترض أن تزيل العالم - بفعل التدمير الشامل لكلا طرفي الاستقطاب النووي -. لكن الحرب التي وقعت مرآوياً، وليس نووياً فيزيائياً، كما كان متوقعاً لها؛ فإنها حققت تدمير ← ماضي العالم؛ المرآوية هي موت الذاكرة. وما - بعد ذلك، تعبير ممتنع على القول والفهم.

عالم - ما بعد - الحرب - العالمية - الثالثة، لا يمكن القول عنه إنه يولد من جديد، ولا إنه يعود إلى الوضع الخام أو إلى عتبة بدْءٍ آخر؛ بل أقرب تعبير بسيط

في هذا السياق هو أننا إزاء عالم في درجة صفر. إذ إن ما حدث ليس هو: فقدان الذاكرة، ولكنه تدمير الذاكرة. والفارق بين الفقدان والتدمير هنا، هو أن الأول يبقي على حد أدنى من معرفة الفقدان، من الشعور بهذا الفقدان، ولذلك يكون هناك ثمة أمل في استرجاع قريب أو بعيد للذاكرة. أما التدمير فهو فقدان للذاكرة وللشعور بهذا الفقدان معاً. لذلك كان تعبير: عالم في درجة صفر، أقرب إلى ترميز ما لم يعد يمكن ترميزه. أي أننا نواجه ذلك الوضع المستحيل، على الصعيد الأنطولوجي الذي هو الخروج من الصفر إلى ما يليه، إلى مجرد: واحد ـ وإن أمكن تصور هذا الخروج مرآوياً فحسب، بالاستناد إلى التجريد الرياضي ـ. لكن المسألة هي أن هذاالخروج سوف يُسمّى عندئذٍ، حسب ذاكرة المصطلحات المتراكمة، بما هو نوع من البدء، وإعادة البدء أو الإنتاج، والخلق من عدم.. إلى آخر هذه الترسيمات المستهلكة. إذ إن اللجوء إلى استخدام مثل هذه الأفاهيم يعني أن الذاكرة لا تزال تعمل من ما وراء الفقدان، وأن جاهزية الأفاهيم لا تزال لها بقيةٌ ما فحسب، بل إن جهاز المفهمة ذاته لا يزال سليماً بشكل ما. لكن ما يدرينا أن مثل هذا الاستنتاج هو محض تشبيح مرآوي خالص، كذلك!

وحتى عندما نستخدم تعبير: العالم في درجة صفر، فإننا نحاول استئناف عمل المشهدية، ما دامت المشهدية لا تستطيع أن تستسلم لواقعة اضمحلال اللغة. فهي مضطرة حتى إلى استذكار أفاهيم من الذاكرة ـ المدمرة، لا لتنصب مشاهد عن هذا التدمير فحسب، بل لتجعل نفسها كذلك، كمشهدية، تقع على مسافة من أي مشهد تنصبه. من هنا لا بد من تقديم أي مشهد مرفقاً بالتحذير من شهبات البينات ومصطلحات الكلام الذي يصوغ نصوصه. فإن لفظة «الدرجة صفر» لها سحرها البلاغي، وقد عششت في خلاياها ذكريات استخداماتٍ كثيرة، مؤسطرة، وخاصة انطلاقاً من «الكتابة في درجة الصفرة» لـ/ رولان بارت/ . وما يمكن أن يكون دعا إليه/ كارل بوبر/ قبل بارت بسنوات طويلة حول ما يعنيه من دعوة إلى مجتمع النموذج صفر، التي لم تتلبس ألفاظها هذه بالذات، وإن كانت عَنَتْها تماماً. في ضوء ذلك فإننا نتقبل تحذير عدم التبني أو التعلق، الأدلجي، بل العاطفي، الذي تغرينا به كل أيقونات نصّية محمّلة بذاكرة اصطلاحية معينة[3].

فهل يمكن الآن أن نتأمل في مشهد ← عالم في درجة صفر، من خلال ذاكرة، لكنها ذاكرة مضادة، من نوع عبارة /نيتشه/ : براءة الصيرورة. فهل تتيح مرآويةُ مثلِ هذا العالم، أن يكون انتقاله أو نقلته من درجة الصفر إلى ← واحد، كما لو كانت مشروعاً ما في براءة الصيرورة. لنتذكّر أولاً أن لحظة هذا الأفهوم ارتبطت أصلاً بإعلان موت الحداثة (بالحرف الكبير) واستهلالٍ لعصر الحداثة البعدية. ولقد كان ذلك إيذاناً حاسماًبحدوث أكبر قطيعة معرفية، لا تقل خطورة عن قطيعة الحداثة الأولى الأنوارية التي جرى تبديد مشهديتها الأصلية سريعاً بمفهوم مرآوي هو التقدم.

فالحداثة ـ المغدورة ـ إذن يحاول نيتشه استرداد ضوئها الخاص من أنواريتها المجهضة التأريخية، ليعيد تبرئة صيرورتها كحركة للـ ـ تاريخ بنقائه الخالص. فهل نحن اليوم في مثل هذا المنعطف. وهل إن عالم الدرجة صفر، هو قطيعة لا تسمح لكل أيقونات القطيعات السابقة بمضاهاتها. هو قطيعة تقطع مع أفهوم القطيعة نفسه. وإنه لعَالَمٌ يَبْرَأُ حتى من «براءة الصيرورة». لأنه في زمن اضمحلال اللغة يجري تشبيح مرآوي كذلك لأقنوم البراءة ذاته. فهو زمن أضعف من أن يتحمل مسؤولية حمل هذا الشعار على منكبيه. فإنه غَسَقٌ لا يسبقه نهارٌ ولا يليه ليل. والاستعارة البلاغية هي تقريباً وحدها تفتح ثمة إشارات للتعامل معه، دون التشبث بأية جاهزية مفهمةٍ. وإنه غسق لا يدفع إلى التأمل. لا يُبقي إلا على نوع من لوعة، ليست كالحزن في كآبتها، ولا كالحنين في تأسّيها، ولا كالأمل في تطلعها المضاد، ولا كالشغف في حماسها البارد.

ماذا يتبقى أن (تعني) عتبةُ الوقوف عند لحظةٍ (غير الزمنية أبداً ولا التاريخية) لحظةِ عالم في درجة صفرٍ، سوى التورط في: الحرث ـ في ـ العدم. لعل ذلك ما يعيد تأسيس (مفهمة) المَشهدية ـ في ـ مُختلِفِها ـ المحض. وذلك ـ أيضاً ـ مما يثبت أن المرآوية ليست كاملة بعد. وأن الذاكرة لا تعود بعد فقدانها، ولكنها قد تجيء من عدمها الخالص ذاكرة أخرى؛ كيف، لا ندري! وَلْنُبْقِ على هذه الحادثة ـ إن وقعت ـ في خامِيتها. إذ إنه، ربما، ما يشكل شِبهَ رهانٍ لبقية مشهديةٍ أن تعيد شهادتها يوم يتمّ انتصار كلي للمرآوية، ولا يعود بمقدور أحد أن يسميها باسمها ذاك. لكنه رهان يدخل كذلك في مواسم الحرث ـ في ـ العدم.

كان من أبدع ما تميزت به الحداثة البعدية هو أنها قلصت من حتمية الاختيارات المفروضة بين قطبي المزدوجات والثنائيات. وهي حين تجاوزت صيغة (إما/ أو) فإنها أتاحت انحسار حدية القطبيّة، وأنزلت الأطراف من مرتبة الأقطاب المتناحرة، إلى مجرد أيقونات قابلة بفرص متكافئة للعرض. فإذا جاء الجديد فإنه لا ينفي القديم، بل يتعايش معه. وإذا عادت كل (معارك) الماضي، فإنها لا ترجع مجرد أيقونات، وحفريات من الأزمان المنصرمة، بل يمكنها أن تكتسب شيئاً من حياة جديدة وإن كانت فاترة، وشيئاً من ألق، وإن لم يكن متسلطاً وأخاذاً، وقليلاً من شغف لا يصير هوى، وزاداً من انفعال لا ينقلب إلى عصبية وتعصب. غير أن هذه التعددية في الأيقونات ليست ممكنة إلا إذا شفّت كلُّ أيقونة عما يجعلها كذلك، واستطاعت أن تعرض مشهديتها الخاصة، وأن تشغل من الفراغ الحيز المعادل لخصوصية قوامها، لا أن تحاول ملء الفراغ وحدها. ذلك هو أفهوم للفراغ لا يمكن تغطيته بأية جاهزية معرفية إطلاقية، لأنه يظل طافحاً ما وراء حدود التحديد. وإيجابيته المنتشرة هذه هي التي تعكس سلبية ملفوظته. فاكتشاف الفراغ حدث معرفي وضع حداً لقصص القطائع الأبستمولوجية والحضارية السابقة التي غطت تمفصلات المشروع الثقافي الغربي

مع تحولاته الفاصلة. ذلك أن الديمقراطية السياسية لا تستطيع أن تنصب خيمتها في مكان مزدحم باحتقانات وإيديولوجيات لم تُصَفُّ حساباتها المتبادلة بينها بعد. ولهذا كان أغرب ما يوصف به مجتمع ما بعد الإيديولوجيات، بكونه فاقداً للحماسات، هادئاً وبارداً. وبالتالي فإن الديمقراطية تلقى ذاتها فيه كسلوك تلقائي أكثر منه تنظيمي سياسياً، وأكثر منه معياري أخلاقياً. من هنا تضيع خصوصية المؤسسة السياسية، مما يفسر انزواء النشاط السياسي اليومي فيما يشبه دائرة احتراف وشركات مهنية بديلاً عن الأحزاب الجماهيرية الكبرى التي غطت أواسط القرن في الغرب الأوروبي.

يستطيع مجتمع ما بعد الإيديولوجيات أن يسمي نفسه بمجتمع الشفافية، أو المجتمع الشفاف، كما أبرزه الفيلسوف الإيطالي جياني ڤايتمو، أحد دعائم فكر الحداثة المابعدية. لكن ذلك لا يمنع من أن تكون الشفافية مظهراً آخر للمرآوية، أو أنها على الأقل هي هذا التوصيف المتأرجح ـ وهنا يصح أفهوم التأرجح ـ لتمويجات تتراوح مشهديةً أو مرآويةً بدرجاتٍ وزوايا كثيرة، وتفاصيل متباينة. هذا التماوج يجعل التأرجحات بديلاً عن الثنائيات؛ تحلّ مكان عنف التعارض والتضاد نقلةٌ غير حاسمة عبر التوأمة، وهي ليست استقطابية. فقطباها ليسا منفصلين تماماً ولا متصلين تماماً. والأنا يمكنها أن تصير الآخرَ وبالعكس. كما لو أن عنف التحول يضمحل مع انقراض خصوصية الهويات المتصارعة. عنف الحسم بات حسْمَ العنف. فالمرآوية/ المشهديّة هي من نمذجة هذا النوع من ← التوأمة. ولا تمت إلى عصر الثنائيات. إذ تكاد تكون كل واحدة منهما هي الأخرى في أي لحظة. فلا حَسْمَ بينهما أبداً. ومجتمع الشفافية هو هذه التوأمة الاستثنائية بالذات، بين المشهدية والمرآوية. ذلك أن الشفافية تكون مرآوية عندما لا تعود تتذكر نفسها كشفافية. وتكون مشهدية عندما تكف عن لعبة تسريع سطوحها وتشبيحها في مرايا لامتناهية لشيء ما لم يُدْرَكُ له قوامٌ: من هو، وأين يقع. هكذا حدث لمجتمع «الشفافية» المزعوم عندما تورط في مقدمات وتنفيذ ونتائج حرب عالمية ثالثة حقيقية، وهو يعتقد أنه يركز نظاماً عالمياً جديداً لقيام دولة الواقع المتطابقة تماماً مع العقل؛ الدولة الشمولية المنسجمة، الهيغلية.

مرآوية الحرب العالمية الثالثة أنها ما أن تقع في زمان ومكان معينين، ولمرة واحدة، حتى تستمر زمكانياً لامتناهياً، وبدون أن يتمكن أحد من التقاط اسمها الحقيقي، ولا الكشف عن استراتيجية التدمير الشمولية، وأسلحة المحق المطلق بحبال الضوء الصاعقة وحدها (الليزر). إذ صار ممكناً ومعقولاً إزالةُ شعوبٍ كاملة من خارطة الوجود الكياني، أو السياسي، وكأن الكارثة تحل في كوكب آخر ناءٍ؛ وفي الآن ذاته فإن القتلة، وهم علماء ومهندسون ومخططون وخبراء حسابات الكترونية، يصوبون أهدافهم وهم في مختبراتهم ومعسكراتهم وطائراتهم الشبحية شبه الوهمية. تنتفي ساحات القتال من المكان. تتجوّى. والجبهات التقليدية تُنتزع من خارطاتها. وتُعلّق مرآوياً فوق العالم أجمع؛ فالأمركة صارت تعني تعميم سلطة الحرب، كحرب قائمة

دائماً، في فلك الأرض. ولكنها حرب يجري تشبيحها ما بين سطوح مرآوية لماعة لا تنتهي، بحيث لا يعود بالإمكان التمييز بين الأصول والنسخ والفروع؛ والمرئيات تصرع مشاهدَها مقدماً قبل أن تتقدم إلى الحواس. فهناك دائماً حرب بل حروب مضادة لمفهوم الحرب؛ وبالتالي يمكنها أن تمتطي هامات كل الدلالات الأخرى التي يجري صَرْعُ أيقوناتها في عواصف من التصعيق الإعلامي المرآوي، اللامتناهي بالألتماعات كبديل عن الإيحاءات والرموز، وبما هو ليس شيئاً على الإطلاق في المحصلة الأخيرة. فالحرب المضادة (لمفهوم الحرب التقليدية) تستطيع أن تتخلص من كل مشهدياتها العتيقة المألوفة ـ من جبهات وقتالات، وخطوط دفاعية وهجومية وأعتدة وضحايا وجرحى وأسرى إلخ ـ كل ذلك باقٍ، لكنه ليس في مرتبة تالية، أو خافية، إلا أنه مُعَطَّلٌ في مشهديته الحقيقية، مُشَبَّحٌ في مرايا أخرى، لا تُحصى؛ حتى تصير وقائعها بالذات أشباحاً بين أشباح أخرى. وبذلك تفقد مؤثراتُها كلَّ مفعولاتها الخاصة، والمميزة لها. تفلت من التقييمات والتحديدات. تزوغ من المعايير. تُجهض ردودَ الفعل على تحدياتها الأصلية التي لا تعود كذلك. يجري هكذا تلعيب الحرب كما تعليبُ السلم. والمهم للشر المحض أن يلعب بكل الوسائل، حتى وسائل مُعاديه الجماهيريين والتاريخيين، وأن تتحول كل مكافحة له، إلى فخ لأبطال المكافحة أنفسهم.

التحجيب والتعمية والاستعارة والتورية، يمكن اعتبارها أقنعة مهترئة أقرب إلى المشهدية، منها إلى المرآوية المسيطرة. فالشر المحض لم يعد محتاجاً إليها. ولأنه غدا محضاً خالصاً في عصر الشفافية، فقد بات قادراً على أن يشيع في أجواء الشفافية كلها، وأن يقلبها إلى سطوح مرآوية لا تعكس إلا خيالات لماعة خفيفة فاقدة لملامح أصولها، تدخل في تشابه وتناسخ، مما يجعلها مستعصيةً على أي تكوين. مقابل التشكيل المنغلق الذي يكتسح الساحة المعرفية واحداً أوحد، في غضون العصر الحداثوي؛ ومقابل تعددية التشكيلات وانفتاحها في عصر الحداثة البعدية، وتحت مطمح الشفافية، فإن السلطة المطلقة للمرآوية لا تُصَنِّمُ تشكيلاً، ولا تعدّد تشكيلات، ولكنها تفرط إمكانية التشكل ذاتها. ومقابل التعددية هناك إفراط بالأشباه والنُسَخ والأشباح بصورة مسبقة على تكوّن أي أصل أو أية أرومة. فإن تدمير الشفافية بالمرآوية يتمّ بواسطة إغراق التعددية بفرط التشكيل، وإفراط التشكيلات إلى درجة تشبيحها وتهويمها. كل ذلك كان تمهيداً أنطولوجياً لمجيء الحرب العالمية الثالثة. إذ عندما تقع واقعتها، يبدو كما لو أن شيئاً لم يقع حقاً. وبالتالي يغدو الشر المحض أحداثاً عادية، ويومية، وقابلة لتدخل بيوت الناس أجمع في كل مكان. فالبؤرة في صميم العرب، لكن الدوائر المنداحة حولها تلفّ الكرة الأرضية كلها، وتدمجها في عالمية ما بعد الحرب، التي هي استمرارية عمليات تراثيها بعد أن تم تحويل كل الكيانات إلى مجرد سطوح تترافص عليها أشباحُ ما كان مفاهيمَ ومعايير وأسساً لتشكيلات، مفصلت تاريخ الحداثة والحداثة المابعدية[4].

الحرية اليوم: حق الفهم
سقوط «مشهدية» الشرّ المحض

في عصر استبداد المرآوية تغدو الحرية محصورة في شعار واحد هو حق الفهم، حق المعرفة. فهناك دائماً فوق البصائر الحقيقية أشباه بصائر. وهناك مقابلها في العالم أشباه عوالم تتموضع فوق ملامحه الأساسية. فالتسميم مشترك، يصيب طرفي العلاقة المعرفية: العقل والعالم معاً. وقد رسخت أخيراً استراتيجية تجويع البشر، باعتبارها أهم وأقوى حاجز وبديل عن استراتيجية اكتشاف العالم. فلم يحدث في التاريخ كما يحدث في هذا لعصر، من تعاظم بالكم الهائل من المعلومات، ولكن في الآن ذاته، وبذات المساحة والأبعاد، يستبد التجهيل بوسائل الحس والرؤية، وشلّ عمليات الإدراك والوظائف المنطقية المتوافرة عند كل إنسان. وفي تاريخ المعرفة كانت هناك أنواع من الحواجز والعوائق تقوم بين العقل والواقع. وكثيراً ما خدع العقلُ نفسه باختراع وسائل معرفية مضادة للمعرفة. ومنذ عصر الخرافات فالأساطير فالغيبيات العلوية المفارقة إلى مراحل المذهبيات والإيديولوجيات، فإن صراعاً مستمراً كان يتناول لحظات المعرفة الثلاث. العقل العارف أو المدرك، ووسائل من حواس وأدوات ومناهج، وأخيراً الموضوع، وهو المفترض وقوعه دائماً على مسافة من الوعي والحس معاً. ولقد أخذت الفلسفة ثم العلم على عاتقهما التفكير في هذه اللحظات المعرفية الثلاث، وإخضاعها للتحليل وإعادة التحليل في ضوء تقدم الأجهزة الثقافية، ونمو تكاملها الفردي الاجتماعي. وكان اكتشاف لحظة النقد من أهم ما دخل على زمن المعرفة، وبعد أن كان النقد يتناول موضوع المعرفة، توصل إلى فحص أدواتها اعتباراً من مستواها المنطقي إلى مستوياتها العملية. ولقد غص الفكر الإنساني، العربي سابقاً، والغربي لاحقاً واستمراراً، غص بالمنهجيات، وتعديل المنهجيات، وتعديل التعديل. حتى صار التفكير يعني ملازمة النقد. واكتشف النقد ما تعنيه القطيعة من أهمية بارزة أساسية من أجل فهم تحولات الفكر العظمى، التي بدونها لم يكن لهذا الفكر أن يبرح

عتبة الميثولوجيا والغيبيات. ولكن عندما وصل الفكر، في رحلة تمعينه لذاته وللعالم من حوله إلى أن يجعل الأشياء تعلِّمه في كل من ملامحها عما يبنيها، عما يجعلها كذلك وليست شيئاً آخر، عما يجعلها تقر بخطئها أو صوابها أو نسيانها، في هذا الموقف كاد العالم حقاً يبلغ ذروة شفافيته. وبات العقل نفسه وهو أحد أشياء هذا العالم المتميزة، قادراً كذلك على تشفيف ذاته، على رؤية بنيته، كواحد من بين أشياء هذا العالم نفسه. فالعقل عندما دخل المشهد الذي كان يقف إزاءه على مسافة، وصار جزءاً من المشهد نفسه، غدت الشفافيةُ مشهديةً ذاتها. وبذلك ضاعت الفروق النظرية بين المعرفة والحقيقة. وباتت إحداها تعني الأخرى من خلال تجربة المشهدية التي تجعل الكواليس تشارك في لعبة المسرحية على مقدمة المسرح. كان ذلك مما اصطلح على اعتباره أهم مؤشر على مجيء الحداثة البعدية.

لكن الشفافية معرضة للغبش والتظليل؛ فهي مثلما أتاحت المشهدية، كعرض للأيقونة، وما يُمَكِّنُها من هذا العرض في قوامها، كذلك فإنها أتاحت المرآوية؛ لأنها، وهي توأم المشهدية، لا يمكنها إلا أن تشارك في العرض بأشباه العرض. بل يبدو أن المرآوية قادرة على تشبيح الشفافية لأنها تشاركها في اللمعان والبريق. والفارق الحسي بين الضوء واللمعان ليس كبيراً! أما المشهدية فهي التي تحاول أن تحسم الخطاب: فليس كل ما يلمع هو ضوء حقاً. ولقد عرف العرب منذ القديم ألاعيب السراب. لكن المترحل في الصحراء كان في مقدوره أن يميز بين ما هو سراب وما هو واحةُ ظلٍ وماء ونخيل. أما المرآوية فهي تؤطِّرُ صحراءَ العصر بحزام من المرايا التي تتبادل الانعكاسات فيما بينها إلى ما لا نهاية، بدون أن تتيح انبثاق واحة ما، بدون أن تدع لمعة الماء الصافي تخترق حزام السراب في نقطة انبجاس. وهكذا فإن فكر العصر مهدد كله بنسيان نسيان الكينونة. وما تحاول أن تنجح المرآوية في تحقيقه هو احتكارها لساحة الرؤية، بحيث لا تعود ترى العيونُ ما سواها؛ وبالتالي ينسحب وجود المشهدي كلياً. حتى لو أتيح لها أن تتجسد في مرئي ما، فإن أواليات المرآوية مستعدة للإطاحة بندرة المشهدية؛ تلك الندرة كان يقتنصها تاريخ الحضارة في مفاصله الحاسمة. ولقد سميت بالثورات في التاريخ السياسي. وهي نفسها كذلك التي قد تصل بالقطيعات المعرفية، أو تؤشر عليا مصاحبة لها، أو قبلها أو بعدها بقليل. لكن انطلاق الثورة السياسية بدون أية قطيعة معرفية لن تصنع إلا فقاقيع موقتة على سطح الأحداث العامة. وذلك لأنها في هذه الحالة تمسي غير قادرة على بناء مشهديتها الخاصة، وبالتالي تخضع لأواليات المرآوية نفسها، أي أنها تنقلب إلى شبح لاسمها، وليس إلى كيانٍ لاسْمِها بالذات.

وفي منعطف الألف الثالث يبدو عصر الثورات مقبلاً على ازدهار منقطع النظير. لكن ثورات هذا المنعطف سوف تختلف عن كل التحولات الكبرى التاريخية السابقة، لكونها تقع على تصالب مع أعلى تقنيات التشبيح التي أتقنتها المرآوية في أوطانها

الغربية الأصلية. وهي تنوي أن تمارسها في مختلف ساحات العالم. ذلك أنه خارج الدائرة الغربية التي تنعم بتوأمة المشهدية/المرآوية، التي تختصر فعالية مجتمع الشفافية[5]، حيث يسود ما يسمَّى مجتمع النموذج صفر، نقول إنه خارج الدائرة الغربية فإن بقية العالم لا تزال أسيرة نماذجها المجتمعية التقليدية. لكنها دخلت تحت وطأة مرآوية وحيدة الجانب، مقطوعة عن توأمها الآخر المتمثل في المشهدية. وكان دخولها ذاك مبكراً وحتى سابقاً على الغرب نفسه. لأن (بقية العالم) هذه عانت من صنوف التشبيح والاختزال لشخصيتها التقليدية، وللمنوذج التغريبي المستورد في الآن ذاته، تحت وطأة قرون من الغزو التقني والثقافي.

* * *

والتجربة العربية في هذا الموضوع تتقدم صفوف تجارب (بقية العالم) كلها. ذلك أنه ليس كهذه التجربة من عانى شدة الانفساخ بين صراع النموذجين التغريبي والتوطيني في آن. إلا أن المعاناة جرت بكل فصولها وتفاصيلها تحت وطأة المرآوية منذ البداية، وحتى قبل أن يجري تمعينُها، والتقاطُ ملامحها عبر التحولات الأخيرة الراهنة للمشروع الثقافي الغربي. بل لعل تصدير التغريب، وتَعَمُّدَ تعميمه مع مراحل الاستعمار المختلفة، كان يضع الأسس الممهدة لسيطرة المرآوية، فيما أفاد هذا التغريب من قولبة الشعوب وتلعيب وعيها بذاتها، وبالغريب، وبالعالم من حولها. فإن المرآوية المتحققة إذن ما وراء البحار بالنسبة للغرب الأوروبي، مهدت لاستنبات وتصنيع كل الوسائل والملامح والأواليات التي ستنشىء بنية عصر مرآوي كامل، مستوطنِ الغربَ الأوروبي والأميركي معاً، ثم مصدِّرٍ ومنشورٍ في العالم كله.

لقد فرض الغرب الأوروبي القديم، منذ دفعات الاستعمار الأولى، على العالم ثنائية المماثلة مع الذات أو مع الآخر، في حين كان تشكيله العقلاني الحضاري الخاص منغلقاً على ذاتية لامتناهية، تمركزية، وتعكس أخيلتها على مرايا مكبرة حولها. وكانت تتابع فتوحات التقدم مع وثبات التقنية بأقل ما يمكن من الصدوع؛ إذ تحسب أنها في كل هذه الفتوحات إنما تحقق إنجازات متعاظمة باستمرار، وتدخل في حركة تجاوز ذاتي دائم، وتبرهن أقوى فأقوى عما يمكن أن يفعله التماثل مع الذات من معجزات علمية وسياسية. كان هذا التماثل يصير اتحاداً، ثم يتحول إلى نوع من الالتصاق الكامل والمتخثر بين الذات اللامتناهية وانعكاساتها المتعملقة على سطوح ما تحسبه الكينونة. ولا شك فإن الحروب العالمية الكبرى الثلاثة ـ وخاصة الأولى والثانية منها ـ حطمت أشياء كثيرة، ومنها دوائر المرايا حول الذات المتعملقة. وفجأة لم يعد يمكن إخفاء العنف المطلقَ أو تحويله أو تصعيده. فقد جاءت لحظة نيتشه وماركس وفرويد. وبدأت رحلة أخرى للذاتوية معاكسة للأخرى: مقابل العملقة والتضاعف المرآوي إلى ما لا نهاية، جاءت ← التشظية. بدأت عمليات تشفيف المكثف؛ النيتشوية تكفَّلت بتحرير العقل من إنتاجاته، وردِّه إلى براءة صيرورته. والفرويدية

كشفت أقبية النفس، وأطلقت عفاريت العنف الحيوي والجينالوجي. والماركسية كتبت التاريخ المضاد للتاريخ الهيغلي. فلم يعد ثمة مذهب أو اعتقاد أو إيديولوجيا قادرة على تغطية عراء العدمية الكامل. فالعنف في كل مكان إذن. والشر المحض لم يعد يحجبه شيء. تمّ اختراعُ صيغة ← الحرب العالمية، كما لو كان الغرب يحاول تجربة فرار جهنمية من نوع يختلف عن كل ما أَلِفَهُ من تجارب خداع النفس السابقة. فهذه الصيغة تعكس عقلنة العنف باعتبار أن الحرب العالمية هي أوسع وأشمل تشميلية مادية مطلقة وحاسمة. فالعدم ينتقل من تصور مستحيل إلى أهم وأبرز فاعلية لعقلنة العنف من خلال الصيغة العالمية للحرب. الحرب أهم عنصر محايث في (عقلانية) التاريخ، يُدمر محايثته ويبعثها في آن؛ يستلب محايثة كل تاريخ آخر لأمة أو حضارة من خصوصيتها، ويجردها من عنفها الذاتي، يحرمها من إيقاع ثوراتها القومية الذاتية، ويخضعها جميعاً إلى حسم العنف العالمي. وأبرز مثال على ذلك، أكبر ثورة في هذا العصر التي جاءت مع الاشتراكية. فقد نشأت في أحضان الحرب العالمية الأولى، ثم أدت إلى الحرب العالمية الثانية، وأطيح بها مع انفجار الحرب العالمية الثالثة التي توشك أن تدخل الإنسانية في ظل الحرب الدائمة، كبديل عن الثورة الدائمة التي طمحت إليها اشتراكية القرن العشرين.

لعلنا أصبحنا الآن نتبين ما نعنيه من راهنية الحرب العالمية الثالثة وديمومتها، فليس ذلك من حيث إن سلطان العنف العاري أصبح سائداً وحده فوق مصائر سكان الأرض جميعاً فحسب، بل لِكَوْنِ أن الشر المحض، عندما عمّت محايثتُه كلَّ حيِّز، وصار عارضاً، وشبْهَ معروضٍ، بفضل فورية المرآوية للإعلام الكوني، فإنه في الوقت نفسه استطاعت المرآوية تشبيحَه وتبديدَه أخيلةً على كل السطوح؛ حتى لا يمكن حصره في أية مشهدية. يبقى أن المشهد الوحيد القادر على ترميزه هو انهيارُ مشهديته الدائم.

فالشر صار محضاً خالصاً، ليس لأنه، كالجوهر الإلّهي القديم، حاضر في كل مكان (omniprésent) ـ فذلك معهودٌ قديم منذ تأسيس العالم ـ لكن «نهاية التاريخ» في هذه اللحظة الراهنة، ينغلق تشكيلها على حادثة الهول الأكبر، وهي استحالة تسميته، استحالة تشكيل مؤشر ما على حضور أي شر. أليس ذلك هو الشر المحض إذن. فلا التغييب، ولا الأسطرة، ولا التحويل أو الأدلجة هي، بعضها أو جميعها، وسائل الحجب والتعمية والتضليل ـ فهي من سقط متاع الحداثة التقليدية المنزاحة ـ لكن المايحدث هو أن الشر صار محضاً خالصاً، عندما سقطت مشهديته؛ لم يحدث هذا ← السقوط وحده فقط، بل رافقته أعلى حدودِ كارثيةِ العقل، عندما استحال كذلك ضبط هذا السقوط بالذات، أي معرفـ ـ ته على أنه كذلك. فقط يمكن إعطاء تأريخ وقائعي لهذا الكارثية. فقد جاءت مع الإيذان باندلاع الحرب العالمية الثالثة في أوائل التسعينيات، وفي بقعة ← جهنّم من أرض العرب[6].

أما متى تنتهي هذه الحرب، ربما، عندما يغدو بمقدور نوع من قطيعة معجزية أن يكشف أبسط فكرة، مخفيّةٍ، مبذولةٍ، منذ تأسيس العالم، تقول إن الحرية هي حق واحد، حق الفهم فقط!

الماقبل والمابعد:

من عالمية الحرب العالمية الثالثة(*) أنها الحرب (الأولى) التي بالرغم من مرآوية زمانها ومكانها ووقائعها، من محدودية حادثتها الفيزيائية الضيقة بالنسبة لبقعة ولشعب، فقد أحس كل من في هذا العالم ليس بمسؤوليته عنها فقط، ولكن بهزيمته، كأي أحدٍ آخر من ضحاياها المباشرين. ولا يحدث ذلك بسبب أن هذه الحرب ـ المحلية والإقليمية جداً في وقائعها المادية ـ قد حرمت حواس كل الناس، وكل المجتمعات، من رؤية هذه الوقائع بالذات، بل إن هذا الحرمان ـ الذي سجل ذروةً انفجاريةً لعصر المرآوية ـ كان عالمياً كذلك في نشره إحباطاً كونياً، جاء دليلاً، كرد فعل، على انهماك إنسانية الأرض كلها بالحدث العربي، باعتباره حدثاً لـ ← بقية العالم. ذلك أن الأمركة عندما سلبت هذه الحرب مشهديتها، فإنما سلبت العالم حريته الحقيقية، في ممارسة حق الفهم. في أن يرى المايحدث الفعلي. بعد هذا الذي وقع فلن يكون ثمة اندراج لمشهدية ألا وهي معرضة للتخطيف والتشبيح، حتى لا يتبقى منها إلا أخيلة مجردة من قوامها الأصلي، ومسفوحةٌ تسريعياً على سطوح تسريعية، ليست هي في النهاية إلا عقول البشر ذاتها، وقد فقدت جوّانيّتها، وصارت من ذات مادة الأخيلة التي تتناسخ وتتراءى على تزجيجها [جعلها زجاجاً من نوعها].

تزجيج العقول حالة قصوى من نهاية التوأمة ما بين المشهدية والمرآوية. وفيها يفقد هذان المصطلحان ترميزهما، ويتطايران شبحين ما في الزوابع الشبحية المثارة هنا وهناك. لذلك لا بد من التمسك بلحظة هذه التوأمة: المشهدية/المرآوية باعتبارها أثمن ما تبقي لـ ـ (بقية العالم). آخر ما ينتهي في النهاية. ومن هنا جاء القول من صميم المشروع الثقافي الغربي «إن الثورة اليوم هي اللايقين»[7]، حسب تعبير /بودريار/. وذلك رداً على ما صنعه كل من العلم والتقنية في العالم، إذ حوّلاه إلى وهم. «فإن رهان التقنية والعلوم يميل أكثر إلى جعلنا نواجه عالماً غير واقعي بكل تأكيد، متجاوزاً لكل مبدأ في الحقيقة والواقع». غير أن الفكر، أو بعض الفكر على الأقل من النوع الذي يطرحه بودريار، لا يبدو أنه يستسلم، في حين أن التيار الأعظم يحاول الرفض، ولكن بمزيد من الإعلام واللايقين. «هناك فرار إلى الأمام أبداً. شغوف

(*) المقصود من مصطلح الحرب العالمية الثالثة هنا حرب الخليج الثانية واستمراريتها، كحرب شاملة من الأمركة ضد العرب واستقلالهم وحريتهم، كنموذج عن واحدية الاستقطاب الأمركي ضد «بقية العالم».

بفراره ذاك. والسباق جارٍ بين التقنيات ونتائجها الفاسدة، بين الإنسان والأشياء. تلك هي لوحةُ شهادة يرسمها كاتب اكتشف مرآوية عصره بدون أن يسميها. وفي الآن ذاته يشير إلى ثمة مشهدية يندرج فيها فكره بالذات بدون أن يختار تسجيله فيها.

لكن أهم ما يلفت في هذا الاندراج هو التلويح بثورة العصر باعتبارها اللايقين بالرغم من كل ما تحققه وتتطلبه التقنية من تحديدات رياضية فيزيائية. فإن اللايقين هنا هو نوع من الفائض عن التعين. كما لو أن إنسان التقنية محكوم عليه في النهاية أن يصدق حضارة لا تقدم إليه إلاّ كل ما لا يثبت، ولا يكون له أي أساس. وقد يكون ذلك إحدى علامات الحداثة البعدية من حيث إنها تقوّض الأصول ذات النزعات الاحتكارية والثبوتية. لكن المرآوية هي فرط الحداثة البعدية، إذ إنها تلغي مسألة الحدود الدنيا للنسبية. فهي سفطائية إباحية مطلقة، وأخطر ما فيها أنها لا تحول بينها وبين أن يعقلها وعي ما فقط، بل تحول حتى دون تشفيف ذاتها بالنسبة لذاتها.

ما ندعوه «بقية العالم» لا زالت له بقية انزياح عما يحدث للساحتين الأوروبية والأميركية، لتوأمة الفراغ/المشهدية، من جهة، والعدم/المرآوية، من جهة ثانية. انزياح يشكل جهة ثالثة، ليست مركّب مَوضوع للطرفين السابقين، على طريقة الجدل الهيغلي، بل هي متزامنة ومتماكنة مع المساحتيَن الأولين. اسم «البقية» ينسكب في المسامع جنائزياً. لكنه في الآن نفسه يُشعِر بالمجهول. فالبقية كما لو كانت مما لم يجر عليها فعلُ ما جرى على ما تمّ تصنيفه أو إدخاله تحت أية تسمية تحديدية معينة. لكن «البقية»، وخاصة عندما تُردف بالمضاف إليه: العالم، تفتح أمام الرؤية ثمة أفقاً، وإن كان الأفق ينتظر الانغمار فيما هو سواه. ومن ناحية أخرى فإن «البقية» كبقية أي شيء، تشير إلى اضمحلال ذلك الشيء الذي كانت جزءاً منه. فهل البقية هي الباقية؟ باتجاه هذا المعنى هناك إذن ما يوحي بنجاة ما مما وقع، ولكن بدون أن يقع كله، أو بدون أن يقع (ذلك المجهول) على كل هدفه أو موضوعه. «بقية العالم» بمنجاة عما أصاب إذن هذا الذي سبق تعبير «بقية العالم». فقد يمكن إعطاء لوحة جغرافية لهذه البقية، مثلما جرى تحديد الساحتين الأوروبية والأميركية. إذن فإن خارطة لبقية العالم يمكن أن تشمل ما اصطلح على تسميته منذ القديم بالعالم الثالث، مع إضافة نوعية تختص باليابان، وما يسير على درب ثورتها التقنوية من مجتمعات الشرق الأقصى. كما لو أن اليابان استطاعت حتى الآن أن تصوغ لنفسها خانة قائمة بذاتها. ينعكس عليها كل من قطبيْ التوأمة الغربية الأميركية، مع الاحتفاظ بفوارق نوعية تؤكد أيقونتها التقنوية الثقافية الخاصة، وتميزها عنهما.

إن انزياح «بقية العالم» توصيفٌ يريد تجنب المقارنات التقليدية التي شكلت تاريخ أدبيات غاصة بالصيغ الثنائية والنمذجية، الموغلة دائماً في المضاهاة بين «تقدم» الغرب، و«تخلف العالم الثالث». فلقد غطت هذه الأدبيات وسائل الفكر المعرفي الذي ساد مرحلة الاستقطاب الدولي بين الرأسمالية والشيوعية. حتى ذهب تاريخ خانة

العالم الثالث الحقيقي طمساً وتشويهاً تحت ضغط الاختيارات المستحيلة التي فرضها ثنائية التابع والنموذج المفروض. فلم تَفُزْ هذه الخانةُ بحدّ أدنى من تميزها، من اختلافها. وقد تعطل كل نظام معرفي لا ينطلق أولاً من التسليم بعنف هذه النمذجة واستبداديتها المعيارية المطلقة. وهكذا فإن تاريخ ثورات العالم في عصر الاستقطاب الدولي، إنما كان فصلاً ملحقاً بهوامش هذا الاستقطاب، ولم يكن تاريخاً لثورة العالم الثالث، لثورة بقية العالم، بالنسبة لذاتها. فالاستقطاب بين القوتين العظميين كان يتطلب نسج هذه الهوامش، وجعلها ساحاتٍ لتفريغ الاحتقانات، وتسجيل نقاط هزائم وانتصارات نسبية، من الدرجة الثانية، بالنسبة لكل قطب في صراعه مع القطب الآخر، كتعويض يومي عن العجز في ممارسة الحل النهائي للاستقطاب، ومنعه من الوصول إلى الذروة. إلاّ أنه مع انهيار هذا الاستقطاب أمكن لبقية العالم أن تبرز وجهها الحقيقي، ولكن بدون أن يتاح لها أن تتبين ملامحه في مرآتها الخاصة. هناك انزياح موضوعي ـ إذا صح هذا الوصف ـ والخانة تنزل من التصنيف إلى اكتشاف مواقعية على الأرض. يتحدد هذا الاكتشاف ضمن صيغة «بقية العالم» كجهوية مغايرة لا تتحدد ضدّ، أو إزاء، أو بالنسبة إلى الآخر. لكن هذا الآخر هو الذي يحاول من جديد أن يفرض على ذاتها ما يريد هو أن يدعوه تحديداً لها أو تعييناً.

«بقية العالم» هي خارج لحظة ← الفراغ، الأوروبية، وخارج كارثية المرآوية الأميركية، في وقت واحد. وموقعُ خارج ـ الموضوع هذا هو ما يبني مشروع انزياحها الذي يتشبث باستعصائه على التحديد والتعيين من مصادر نائية عنه أصلاً. لذلك فإن «بقية العالم» تتمسك بهذا الانزياح. لا دخل لها بإشكالية «نهاية التاريخ». تشعر أن حشرها بين أضراس هذه الإشكالية، إنما يهدف إلى تحميلها غُرْمَ سواها بدون الأقل من غُنمِه. لكن بالمقابل فالمرآوية على وشك اجتياحها كصيغة جديدة عن تعميم عالمية قانون الاستهلاك، خلال مراحل الاستقطاب الرأسمالي الشيوعي، الذي أودى بالقطب الشيوعي من داخل بنيته الاقتصادية أولاً، وصولاً إلى هيكليته السياسية الشاملة.

فالأمركة تنتقل من مرحلة فرض عالمية الاستهلاك كأساس موضوعي مادي لأنظمة سياسية متورطة جميعها في دوامة الاستقطاب الرأسمالي الشيوعي، بأدوار رئيسة أو ملحقة، إلى الوضع الذي ينهي الاندراج (التاريخي) نفسه حسب حقب ومراحل. وينفتح على اختفاء اسم الاستهلاك نفسه واندثار ملامحه، وضياع تصنيفاته، مركزيته وهوامشه. لعل ذلك ما تعنيه حقاً عولمة الاستهلاك أي إطلاقيّتُه. إذ إن كل تعبير عنها سوف يكون استهلاكياً من جنسها. وهذه هي المرآوية عندما تريد أن تعكس وجهها في مرآة ما. فالمرئي المطلق يُبْطِل فعْل رؤيته. يستوعب المرئي، وفَعْلَ الرؤية في الرائي وحده[8].

ومع ذلك: هل لا يزال ثمة من معنى أو أفهوم للتوصيف القائل بانزياح «بقية

العالم». هل يمكن القول إن «بقية العالم» لا يعنيها كونها قد خضعت لقانون تعميم الاستهلاك، سواء كان لا يزال مندرجاً في التحقيب، تابعاً لحقبة الاستقطاب الدولي المنهار، أو أنه خرج إلى ما بعد هذه الحقبة، التي وضعت حداً لمفهوم التحقيب ذاته. فاعتبار «بقية العالم» لا تعنيها عولمة الاستهلاك، ولا مرآوية ممارستها، هو ما يشكل توصيف الانزياح، أو ما ينبىء عنه. لكنه اعتبار يحتاج إلى الكثير من التدقيق والتمعين. حتى أن الأمر كله يبدو على نحو معاكس، كما يلي: إذا استنتجنا من (أفهوم) المرآوية أنها ذروة تقضم الجبل الذي صعدت عليه، فإنها في الآن نفسه تريد محو ذلك الجبل من ذاكرة مشاهديه. و«بقية العالم» لم يتبق لها إلاً هذه الصفة، وهي أنها شاهدة ما على أركيولوجيا المرآوية. فهي ما زالت تنتمي إلى تاريخ التحقيب، وتتدحرج بين حِقَبِهِ كلها في تزامن من تواجد مواقعية تلك الحقب معاً. إنها بهذا المعنى ← تاريخية، وتَمُتُّ إلى ← التاريخ. في حين أن سواها أكمل تأريخه، ختم تدوينه، وانقلب يتصيد كل من كان شاهداً ـ على ـ ذلك ـ التدوين. «بقية العالم» تتمسك بانزياحها. ليست هي في لحظة الحداثة البعدية للغرب الأوروبي؛ وليست هي عاصفة أخرى في دوامة المرآوية لأمركةٍ مشغولة أولاً بأمركةِ ذاتها، في الوقت عينه الذي تطفح فيه على كل المواقعيات العالمية الأخرى.

فالاستهلاك في عصر المرآوية هو افتعال ـ الاستهلاك. ليس تلبيةً للحاجة، ولا إرواءً للرغبة. إذ إنه مثلما يصنع بضائعه غير المجدية، فإنه يفتعل مقابلها أجيالاً من أشباه الحاجات والرغبات، تضع حداً لما هو ضروري وغير ضروري، وذلك في مراكزها (الحضارية) الرئيسة. وبذلك يجري سَلْبُ أسس الرأسمال، كمواد أولية وجهود إنتاجية ـ من «بقية العالم»، وتحويلها إلى تراكمات مالية فلكية، تصب في إنتاج اقتصاد الوفرة الفاحشة، في الصرعات الكمالية من ناحية، وآلات التدمير الفضائية من ناحية ثانية، مقابل حرمان «بقية العالم» من أبسط حاجاته الحياتية وأدنى حقوقه الإنسانية.

لم يكن هدف الحرب العالمية الثالثة التي وقعت على المفاصل الرئيسة بين الأمركة، وحدود «بقية العالم»، وأتاحت لها استلاب عصب الاستراتيجية المرآوية القادمة، المتمثل في الطاقة، ومادتها الأولى النفط العربي؛ لم يكن هدفها تدمير الامبراطورية الشيوعية التي دمرت نفسها بنفسها، ولكنها عجلت باستلاب قوة «بقية العالم» قبل أن تتعدد مراكزها انطلاقاً من قطب التمركز العربي الإسلامي، وقبل أن تنشأ مقاومات متزايدة ومتنوعة ومفاجئة في وسائلها وتكتيكها واستراتيجياتها. فالأمركة تريد «بقية العالم» مجردةً سلفاً من أية حماية ذاتية. مفتوحة وقابلة للاستباحة الحضارية والمادية، ولكن تحت فيض، شفاف كثيف في آنٍ معاً، من التضليل المرآوي ذي المساحة الكونية، الفائدة حتى لمواقعية مصادرها؛ كل ذلك من أجل الا تُضبط المشهدية

الرئيسة الوحيدة لما يجري بالفعل، لاستمرار الحرب العالمية الثالثة، حرباً كونية على العالم كله، لسرقة وغيّه مع كل ما يُسرق منه كحقوق ومتاع.

وإذا استخدمنا مصطلح فلسفة الوعي، ولو موقتاً قلنا إن المرآوية حطمت كل جدل الوعي ونقائضه، الذي أوصلنا إليها، بحيث إذا أردنا أن نؤطر ثمة مشهدية لمنظر المرآوية، قلنا إنها ما فوق مراحل الاستلاب. بمعنى أنها تأتي بعد حقبة استلاب الاستلاب نفسه، لكن بدون أن يؤدي ذلك إلى أي مركّب أعلى إيجابي. بل إلى مجرد فضاء التماعي، هو فَرْطُ فضاءٍ لِفَرْطِ انسلابٍ لا يمكن تسميته. فيه أمسى الوعي لا يعرف من هو، وأمسى الاستلاب مستلِباً كلَّ تعابيره المعهودة، ويفتح على فضاء كل ما فيه تشبيحُ أشباحٍ فحسب.

من نقاط مبعثرة في جهويات تعددية، من خارطة «بقية العالم» يمكن لمثل هذه الإشارات أن تُقال بَعْدُ. وتلك هي (بقية) زمن، ربما من الماضي، من بعض ثقوب سوداء في الأنسجة المرآوية اللماعة. وهي أشبه بالنقاط السوداء الفلكية في عمق الجسيمات الضوئية الفضائية. فهي قد تكون المهاوي المظلمة الأخيرة للمجرّات اللماعة الهائلة، أو تكون أرحامَ الولادات الأولى لها في بداية تأسيس الكون. هكذا تحتفظ «بقية العالم» بالمسافة الثقافية التي تفصلها عن «العالم المتمدين». تلك المسافة التي كانت طوال عهد الاستقطاب الدولي، مثارَ مَذَلَّةٍ لما كان يدعى بشعوب العالم الثالث. إذ إنها تقيس مدى (التخلف) عن مراكز (التقدم)، بحيث تطالب هذه الشعوب نفسها باللحاق السريع بالنماذج المتقدمة. وقد أطلق على هذه العجالة الهستيرية، التي تأخذ الجميع بها، مصطلح «حرق المراحل». أما اليوم، وبعد انهيار الاستقطاب الدولي، وتأبيد مفاعيل الحرب العالمية الثالثة عبر ديكتاتورية التضليل المرآوي الكوني، فإن النجاة خارج الوباء تشكل، ربما، الاستثناءَ الصحي النادر، في أمكنة نادرة من هذه الجغرافية الوحشية الغامضة التي تسمى «بقية العالم».

* * *

إن مثقفاً (متخلفاً) ينبثق من عمق تلك الجغرافية الوحشية، يصرُّ اليوم على الاحتفاظ بالمسافة الثقافية التي تفصله وبلادَه عن الأرض الموبوءة بتوأمة الفراغ و/ المرآوية. وقد يحسُّ أنه غير مَعْنيّ بمشكلة ذلك الوباء... وأنه ربما امتلك جِلْداً كتيماً ضد جراثيم الوباء، المتحضّر جداً. لذلك يستطيع أن يجول في المدن الموبوءة، وأن يغشى أكثر أمكنتها تمركزيةً للوباء وفروعه ومشتقاته، بدون أن يخشى الانقلاب الى مجرد سطح مرآوي بين ما لا يتناهى من تلك السطوح التي تحولت إليها مدنيةٌ، كل من فيها منخرط في ديانةٍ پرومثيوثية جديدة تعني: الحرث العدمي في العدم. إذ إنه حينما تمّ الغَلْقُ على الكينونة، وماتت آخر أنفاسٍ مشكلةٍ تنمو من بقية إحساسٍ نسيانٍ بنسيان الكينونة، لم يتبقَ إلاّ (جلب) العدم وتفعيله عدمياً، كما لو كان كينونياً، أو البديل المحتوم عن الكينونة.

ـ «بقية العالم» لا تزال الموضوعَ المفضل لشن الحرب العالمية الثالثة المستمرة عليها. فهي التي لا تزال تشكل الرقعة البرية التي لم تدخل تحقيبَ التاريخ الغربي، لكنها دفعت أثماناً باهظة للنقلات والقطيعات الكينونية والدموية التي حركت هذا التحقيب، وهي منعزلة دائماً في موقع خارج الموضوع من المايحدث العالمي الذي إحتكره التاريخ الغربي وحده عصوراً طويلة ولا يزال. لكن الغرب الأوروبي الذي قعد أخيراً في فراغ من انتهاء التحقيب، يجد نَفْسَه وقد عاد مندرجاً في ذات السجل الذي تندرج فيه بقية العالم منذ القديم، مع فارق واحد، وهي أن عودة الغرب تريد أن تكون عودة المجرِّب المغترب. فالمعرفي/الحداثوي لم يكن باستطاعته أن يشرع في فتح سجله الخاص إلاّ بعد أن يتم إنجازُ تحقيب التأريخ الماضي الملتصق بتجارب الذاتية المطلقة، إلّهية ثم إنسانوية، حتى الوصول إلى مجرد الوضع: الذات/الفرد، العادي تماماً، لكنه الحقيقي وحده تماماً. ففي الوقت الذي كانت تحقق فيه المعرفةُ تماثلاتٍ وتماهيات أقوى فأقوى مع السلطة، كمحصلة مباشرة لمكتسبات مفهوم (التقدم)، خاصة في مجال التقنية، كانت تحدث بالمقابل أعمق قطيعة بين حدَّي المعرفي/السلطوي، من خلال عودة للحداثة منفصلة عن التباس التقدم الذي امتزجت به طوال تحقيب تأريخ المشروع الثقافي الغربي. فالحداثة الجديدة هذه ـ الحداثة البعدية ـ تستعيد ذاكرة حقوق الإنسان، وأولويتها على (التقدم) ومقاييسه التسلطية. وأول حق للإنسان هو أن يكون كما هو، في تعدديته وفجائيته وبداهته. تنهار الهيغلية إذن؛ إذ ينزل /المفهوم/ من عليائه. والخطاب الذي كان يحتكره المفهوم لحسابه باعتباره وسيلته المتغيرة إلى دخول الزمن، واللعب على مسرحِ تاريخ، هذا الخطاب يغرق في تعدديات بياناته ونصوصه، حتى ينخلع أخيراً من ادعاءَ أية مرجعية مفارقة أو محايثة، حتى لو كانت مفهومَ ـ ـهُ. فالخطاب يصير أفهومَ ذاته. وأما الأفهوم فإنه ينتقل إلى متحف لأركيولوجيا المنطق الصوري وحده. والفارق بين الملفوظين له دلالة أنطولوجية حاسمة. إذ إن الميم في (المفهوم) حرف نحوي عربي يرجع إلى الضمير المجهول، أو المغيوب. في حين أن الألف المهموزة في (أفهوم) يتصل بأقنوم ← الإنّية، التي تباشر الكينونة انطلاقاً من أقوى ضمير حاضر محايث وهو الأنا، أنا الفرد الواحد، ذاته المفردة بحجمها الفعلي، وأبعادها النسبية العادية جداً. وهنا يحضرنا هذا السؤال الساذج: هل كان الغرب محتاجاً إلى هذا التاريخ الهائل من مغامرات الذاتويات الإطلاقية، حتى يعود في نهاية المطاف للإقرار بحقيقة أن لا حقيقة إلاّ لهذا ← الـ ـ إنسان، بدون أل التعريف حتى. لأن كل مأزق المشروع الثقافي الغربي أنه لم يحسم أمره، في كون أل التعريف تأتي قبل المعرَّف أم بعده[9].

لكن علينا هنا أن نتمعن قليلاً في أفهوم ما يوصف عادة بأنه أكبر قطيعة للحداثة البعدية مع الحداثة التقليدية. فإن هذه القطيعة تتميز عن كل قطائع المشروع الثقافي الغربي السابقة، بكونها حين تقطع ـ مع، لا تدمر ما تقطع معـ ـه، بل تنزله من

مرآوية إطلاقية، وتشبيحية، إلى مجرد ← مشهدية محدودة، قادرة فقط على تقديم مقدِّمة مسرحها وخلفيته في لحظة فورية واحدة. فكل ما كان مرآوياً تشبيحياً في تاريخ القطائع المعرفية الكبرى، يُعاد عَرْضُه وفق أحجام تشكيلاته الحقيقية في معرض عرضاني واسع، بدلاً من درب طولاني وحيد لا يتسع إلاّ لقامات تقف وراء بعضها، وكل متقدم منها يخفي ما وراءه وما سبقه. ذلك هو الفارق النوعي في قطيعة الحداثة البعدية مع تاريخ حدثيات القطائع المعرفية التي تم تشكيلها حسب مفهوم الذاتية اللامتناهية. فهي نقلة في بنية التشكيل، وليس فقط في تسميته. لن تكون بنيةً سرطانية تأكل كل ما يجاورها من بُنى غيرها. بل تكتفي بحيزها الذي يسمح لها أن تقدم مشهديتها، ومشهديةً سواها في آنٍ معاً. فالمعرفي الحداثوي لا يخشى تعددية المشهديات، حتى ولو تراوحت درجاتٌ ونوعياتٌ ما تقدمه أنظمتها المعرفية في أيقوناتها المتغايرة؛ ذلك وحده ما يثبت تماكنها وانزياحاتها عن بعضها داخل استعراض للعصر، حيٍّ ودائم التغيير في معارضه ولوحاته. حتى المرآوية فإنها تندرج كذلك من بين ممكنات تعددية الأنظمة المعرفية، وإن كانت أحدَ أخطر هذه الأنظمة على كل ما عداها، لأنها آخر موروث تراكمي لكل تطورات اتحاد المعرفي بالسلطوي، ذلك المركَّب الذي يستعين دائماً بأهم منتجات العصور الحضارية لتجديد تزييف المعرفي الحداثوي بغير مشهديته الاختلافية. وفي اللحظة الراهنة التي تستطيع أن تكون المعرفة في حد ذاتها أكبر سلطة على الإطلاق، وإنجاز شفافية كاملة للمايحدث، عبر فورية المعلومة وشمولية وسائل الإعلام ـ مما لم يسبق حدوثه في أي مفصل معرفي/حداثوي في التاريخ ـ، في هذه اللحظة الراهنة نفسها التي تكاد الحداثة البعدية تنهي كلَّ تفعيلٍ للسلطوي الخالص، فإن تقدم التقنية في مجال الأسلحة التدميرية الفضائية يعيد تفعيل هذا السلطوي الخالص، ويفجر عصر الحرب العالمية الثالثة وما بعدها، كاستراتيجية وحيدة مفروضة على مستقبل الإنسان كله. بالمقابل فإن التوأمة الغربية، بين مساحة أوروبية موشكة على عصر الشفافية وتشبيحها المرآوي معاً، ومساحة الأمركة المنخرطة في بناء عالم مرآوي منجز لا يعرف نفسه، ولا يقلقه ألاّ يعرف ذاته أبداً، هذه التوأمة الجانحة لقطب دون آخر، هل يمكن لـ«بقية العالم» أن تنمّي أيَّ انزياح عنها، عما تُعِدُّه لها. هل لها ثمة مصلحة حقيقية في تعديل مصير العالم، من خلال انخراطها في عصر المعرفي الحداثوي، واشتراكها فعلياً في اصطراع ازدواجية المرآوية/المشهدية[10]؟

البحث عن لحظة نسبية

الحقيقة أن مصير «بقية العالم» بدأ يتحدد مع انفجار رمزية الحرب العالمية الثالثة في مركز الأرض العربية. فقد ظهر الانقسام الجديد الذي سوف يتحكم بمستقبل الإنسانية إلى أجيال، بعد أن انهار الانقسام الإيديولوجي بين الشرق والغرب. وقد

يسارع بعض الاستراتيجيين إلى تسمية الانقسام القادم بين الشمال والجنوب. والحقيقة رغم أن توزع القوى الحالي يتبع نوعاً من خارطة جغرافية، إلاّ أن عوامل التوزيع قد تكون أكثر تداخلاً، وتتحرك على أصعدة مختلفة. لكن الاستقطاب الناجم عن مغزى إعلان الحرب الأميركية على الحضارة العربية، يمكن أن يتحول إلى مؤشر عن مشروع تمركزية الأمركة في مواجهة «بقية العالم». ذلك لأن تجربة تصعيق الحرب الخليجية قد أطلق عاصفة المرآوية على الوعي الإنساني لدى شعوب الأرض كافة، بما فيها الأمة الأميركية وانطلاقاً منها بالذات. فلو لم تنجح المرآوية أولاً في تشبيح عقل الجماهير الأميركية، لما استطاعت أن تجرّ معها خليطاً من الغرب والسوفييت وبعض العرب والإسلام أنفسهم، حتى لا تبقى الأمركة وحدها في مواجهة «بقية العالم».. هذا المصطلح، ذو الطابع الكمي، الذي يتثبت كتصنيف استراتيجي مستقبلي، يريد أن يوضح طبيعة الاستقطاب الانقسامي الذي سوف يتعرض له، ويُفرَض عليه أن يكون فيه أحدَ القطبين المتضادين. لقد ولد هذا الاستقطاب عشية الحرب العالمية الثالثة، عملانياً وواقعياً. لكن الحرب التي وقعت ضد بلد واحد عربي حاذرت منذ البداية من أن تقدم مشهديتها الحقيقية. فغطّتها بكل عدة المرآوية وأدواتها المتوافرة في طبيعة تعامل الأمركة مع ثقافتها الخاصة ومجتمعها. فكل ما ينتج عن هذه الحرب سوف يأتي من جنسها، مرآوياً، أي: تصعيقياً تخطيفياً تشبيحياً. هذه الصفات الثلاث ليست مترادفات. فهي تمرحل لحظة تحقق الفعل المرآوي. إنها تسقط في سرعة الصاعقة وحسم وقوعها، وتختطف ملامحها كما ملامح موضوعها، وتحول عمق الموضوع كمشهد، إلى أخيلة طافية على سطوح تبدّد قوامَ الموضوع الأصلي، وتقدم عنه أشباح صور ودلائل، يزيل بعضها آثار البعض الآخر إلى درجة الانطفاء الأخير.

بعد المابحدث العسكري الحربي مرآوياً، سوف يأتي كل المابحدث مرآوياً على شاكلته. ذلك هو رهان الأمركة في احتواء العالم «بقية العالم»، وليس مجرد الاستقطاب معه. ولكنه احتواء لن يعرف اسمه، ولن يكشف أيقونته. يستوعب قطبه، وقطب الآخر. بحيث لن يتبقى ثمة بديل عن أية أمركة إلاّ الأمركة نفسها، عن أية مرآوية إلاّ المرآوية نفسها. والشرط التاريخي والطبيعي الذي يمهد لهذا المابحدث هو الفشل الاقتصادي الذي يعم الكرة الأرضية، بما فيها أميركا نفسها ـ عدا بعض استثناءات اليابان وألمانيا التي لن تظل استثناءات إلى مدى طويل. لكن الفشل الاقتصادي هو المعبر إلى عبودية العالم القادم، حين يتم تحويل الشعوب إلى حظائر من البهائم الجائعة أولاً إلى الطعام. بذلك تُنجز المرآوية ذروة تشكيلها؛ فإن تجويع العالم ينهي نَهَمَ العقل إلى المعرفة. تَبْطُل المشهديةُ أمام المنظر الوحيد المتاحةُ رؤيته في كل مكان: الجوع في كل مكان.

عندئذٍ كيف الكلام عن الثورة؟

بالرغم من أن أيقونة الثورة قد بهتت ألوانها منذ زمن، وأضحت كما لو كانت تمتُّ إلى حضارة الإنسان الموشكة على الانقراض، فإنها تشكل اللحظة النسبية وحدَها في نصّ: نقد الشر المحض. ذلك أن /النسبية/ لا تكسر الصيغة الإطلاقية فحسب، بل إنها تذكّر بإمكانية الاختلاف. تسترد الأمكنة والأزمنة، التفصيلية اللامتناهية، المختطفة عبر عواصف التشبيح المرآوي. فأخطر ما تخشاه المرآوية هو أن تُضبط في وضع ـ فعْل ـ ما تفعل. عندئذٍ يكون هذا الضبط من فعل قوة أخرى خارجة عن قدرات المرآوية. وهي تلك القوة التي يمكنها أن تُظهر في الآن نفسه محدوديةَ القدرات المرآوية هذه. وهذا يعني بالطبع أن المرآوية إذا كانت اكتساحية على الصعيد الإجرائي، فإنها ليست شمولية كاملة على صعيد المفهمة؛ إذ لا يزال بالإمكان التلفُّظ باسمها، وبالتالي جرُّها إلى نوع من التعيّن، والقبضُ عليها في قوام ما. ولكن هل يمكن الإمساك بالصور والرنين والأشباح حقاً. فالاستحالة هنا إن كانت إجرائية، غير أنها ليست مَفهمية بَعْدُ. قد يكون الوقت هو لانفجار المرآوية كآخر تجليات التقنية باعتبارها مَحضَ طاقةٍ، بحيث يتعذر مولد أي وقت آخر مختلف بعدها. ولهذا يجب العودة إلى ساحة الإجراء نفسها، والتشبث ليس بزمنٍ للمفهوم فقط، ولكن بزمن للإجراء كذلك، قبل أن يتم تجويع العالم كله، وينقضي استثناءُ المعرفي الحداثوي في تشكيله الحيوي المادي المباشر. وينقلب إلى مجرد تصورٍ، رديفٍ ومرافقٍ لعملية: الحرث ـ في ـ العدم، المعدِمة لعمليتها بالذات.

لا بد إذن من أن يعود همُّ الثورة عالمياً، قبل أن يتم تجويع العالم كله، وما هو أخطر من هذا التجويع بالذات، أي تعجيزُ رؤية التجويع، تعجيزُ التشكل لمشهديته؛ اضمحلال اللغة، وامتناع التسمية. فالشفافية في الغرب، لِشِدّةِ ما شَفَّتْ انقلَبَت إلى التماع خلاّب يقبل التضحية بالتواصل الحقيقي من أجل الإيصال، أي بثّ الانطباع بدلاً من المعلومة؛ وجعل المخدوعين يتقبلون انخداعهم، ويتبنون الأوهام المصنوعة من أجل تضليلهم الجماعي. فالشفافية يتمُّ الغدْرُ بها عَياناً وجِهاراً، كما وقع للحداثة من

غدر وتحريف منذ قرون. ولذلك جرت تعبئة الغرب الأوروبي بسهولة وراء الأمركة في نوع من استعادة دونكيشوتية الذاتية اللامتناهية المطلقة، واسترداد تاريخ الاستعمار من بداياته الأولى في غزو «بقية العالم» وتدمير ثقافاته، وإبادة مجتمعاته عبر بنية الحرب العالمية الثالثة بكل أفضلياتها النووية الالكترونية، وتقنياتها الفضائية. وكان أول ما شُرع في اجتثاثه وتدمير أصوله وجذوره، هو شكل الحضارة الغربية نفسها المستعار في غير أرضه ومجتمعه ـ فقد استطاعت الأمركة أن توظف شفافية الغرب الأوروبي، بأحدث أيقوناتها في الأخوة الإنسانية والشرعية الدولية، لتبرر أكبر عملية سطو في التاريخ، في تجريد أمة من ثروتها وكرامتها وحضارتها بضربة واحدة. تمثلت في اختراع نوع من جهنم باردة تصعيقية، هي الحرب العالمية الثالثة بِعُدّتها الالكترونية، وقوتها النووية الهائلة، ما عدا افتقارها إلى تسميتها فقط. وبذلك يتم نشرها وانتشارها وباءً لامرئياً، يلفّ العالم أجمع تحت صيغة عقلاونية جداً، تسمى بالنظام العالمي الجديد، الذي لن يكون سوى تنمية منضبطة وتوسيع منتظم لما أحدثته هذه الحرب من تمركزية شديدة للنروية اتحادٍ للمعرفة بالعنف المطلق، لم يسبق لها مثيل في كل الأشكال الاستيعابية الماضية التي استحوذت خلالها السلطةُ أو القوة وحدها على المعرفة، وأقصت اللغة عنها إلى أضعف تجلياتها في الثرثرة فحسب، حيث تفتقد الأشياء أسماءها، ولا تلقى بديلاً عنها إلاّ أشباحها. وبذلك يتم الرفع والخفض، الإبدال والتحريف، استخدام النقيض ونقيضه، ويحلّ كلُ شِبْهٍ عن كلّ أصلٍ. ولا يصل إلاّ المجهَز، والمُفَبرك، والمصطنع. أما التواصل الفعلي بين العقول، فإن المرآوية تختطفه وتُشَظّيه: تتلاعب بحُجَجِهِ ومقاييسه، فلا يصل منه ما يَثْبُتُ إلاّ الانخداع وحدَه أساساً للتفاهم المعزول عن الفهم. فاللمعان يغطي كل منظور، ويحول اللوحات والمشاهد إلى بؤر ابيضاض خطّاف خلاّب.

فواقعةُ الحرب الثالثة هي استمرار لانكسار الشفافية بحد التسطيح المرآوي. وإذا كان مجتمع الشفافية يوصف به في وطنه وعند أهله، بابيضاض التعمية، فإن الحرب ضد الآخر ستكون المحصّلة المضاعفة، لا لأنها تريد أن تفيد من كل عِدّة التضليل الذاتي فحسب، بل إنها مدعوة كذلك إلى تضليل الآخر والذات معاً، بما ليسا هما عليه بالنسبة لمركزية كل منهما إزاء نفسه، وعبر العلاقة مع الآخر في آنٍ معاً.

أكبر سطو في التاريخ، يحتاج إلى تغطية بأكبر الأكاذيب. فيعمد إلى قلب جميع أدوار التشكيل رأساً على عقب، من دوري السارق والمسروق، إلى أدوار القضاء والمشروعية، من اتهام وإدانة ودفاع وشهود. إذ إن اللص الأصلي يتخلص من دوره الأصلي، بقدر ما يخترق ويدخل الأدوار الأخرى التي يضمها التشكيل. اعتباراً من القاضي الذي يغدو لصاً بمعنى ما، والمدعي العام الذي يغدو لصاً بمعنى ما، والمحكّمين الذين يفقدون الاتجاهات كلها، والشهود وقد صاروا يبصمون على

مشاركتهم المشبوهة لكل هؤلاء المشبوهين الموزعين جميعاً على مقاعد القضاء والاتهام والدفاع والشهادة. فحين يتم اصطناع المحكمة كلها من يتبقى إذن ليحكي لنا الحكاية الأصلية. وهل يترسّبُ ثمة أصلٌ لأي شيء، ليُحكى عنه![11].

التجويع العالمي غداً، من سوف يكون مسؤولاً عنه. الجوْعى وحدهم؟

والتجويع، أيها الأصدقاء، ليس لفظاً بلاغياً، إنه آخر مصطلح باقٍ من اللغة المضمحلة، المغدورة بكل أسمائها ونَحْوِها وصرفها. فالتجويع استراتيجية المرآوية الضالة المضلِّلة التي قوّضت للشيوعية أكبر إمبراطورية لها أُقيمت، كما قيل، للخبز والكرامة. والتجويع يلتفّ على الغرب الأوروبي من شرقه وجنوبه، ومن اختراقات كثيرة في جسده بالذات. أما الأمركة رائدة التجويع، فقد غدت قاب قوسين من عصف نيرانه الصقيعية ملء معاملها ومؤسساتها. الأمركة هذه قررت السطو على آخر ثروة تبقت وراء بوابة «بقية العالم». واستطاعت الأمركة، باستخدام عملياني هائل لكل عدة الشغل المتراكمة المنشئة لسلطة المرآوية، أن تجعل أقطاب العالم يشتركون بمساهمات مختلفة في عملية السطو الأكبر الذي استهدف الثروة الأخيرة للأرض الجائعة، وفي المؤامرة الكونية بالسطو على المعرفة بدون حارسها الوحيد، العقل اللغة؛ فالتجويع المحض يدخل بيوت الجميع، لكن أحداً لن يستطيع أن يطعمه بأقل مما يملكه كله، بحيث لن يبقى لسان يصلح ليسرد أيَّ سرد. كان العالم يولد لغوياً وينتهي أخرسَ: الشر المحض.

الغربيُّ الذي يتوهم عيشاً في مجتمع الشفافية يكتشف بعضه أن الابيضاض وحده يحيط به من كل جانب. يصحو أحياناً على مشهدية الوهمية تصعد من كل ما يسمى بأفضليات عالمه، إلى أفكاره عن هذا العالم، إلى علاقاته بأنداده. فهي وهميةُ الابيضاض؛ والإيجابيةُ السهلة في كل شيء لا تثير شغفاً حقيقياً لا بأشيائها ولا ضدَّ أشيائها. الغربيّ، يعوم جَسَدُه بين المعدنيات، وتتلامس أعضاؤه مع البلاستيكيات، وتملأ عينيه ممسرحاتُ مدنية الترف، لتحجب عنه دائماً مشهدياتها العميقة المظللة؛ مثل كوكبات المجرات السمائية الهائلة التسريع واللمعان. وهي تدور حول الثقوب السوداء المؤجلة رؤيتُها إلى الأبد. فالمصطنع والمختلَق والمختزَل والمشظّى لفظياتٌ تتدحرج على منحدرات الابيضاض بدون أثر أو صوت. فهي لا تثير ولا تشير. والناطق بها لا يعنيها. كل رهان المرآوية هو طمس الفرق بين المشهد و/ مسرحة ـ شبه ـ المشهد، لجهة طمس الأول نهائياً، وليس إخفائه، أو كبته، أو تحريفه. فالمرآوية تؤرّخ ـ لكن بدون زمن أو تزمين ـ لنهاية كل أشكال الحجب والإقصاء التي شُغل بها المشروع الثقافي الغربي، في صفحتيه الغيبية والحداثوية معاً؛ وبذلك لا تنصرم التيولوجيا وحدها، ولا ما أتى بعدها من جينالوجيا وأركيولوجيا متعانقتين، أي لا تنقضي إبستيمية التمثيل (La représentation) وحدها مع /فوكو/، بل تنطوي إبستيمية ما

بعد التمثيل كذلك، مع انقضاء تشكيلات «العلوم الإنسانية»، وما أتت به من مصطلحات الترميز والحجب والكبت والإقصاء... إلخ؛ ذلك أن هذه المصطلحات تظل تعلن عن وجود للشيء الخاضع لكل أشكال هذه المناورات، في حيز ما، وراء، تحت، إلى جانب؛ وأن ثمة مناورة ما تعيق ظهور الشيء، أو إعادة مسرحة إجراءاته. لكن لحظة المرآوية لا تحجب الظهور، بل تُظَهِّرنُه إلى أبعد مدى، تلمّعه في أقصى إضاءة، تسرّعه سرعةً كهرطيسية نووية، تحيله خلاءً.

إن «شفافية الشر» عند جان بودريار لا تزال تسمح له بأن يراها، يَصِفُها. فهي إذن لا تزال تتبدى من خلال أية مشهدية معينة[12]؛ ليست ممسرحةً إلى الحد الذي ينعدم فيها للشهد. وواقعةُ أن بودريار كتب كتابه ذاك وسمّى ← شرّه، تدل على أنه لم يبلغ بعد مرتبة ← الشر المحض. وأن المرآوية ليست كلية. وهناك فَيْضُ حيّزِ جانبيِ ما، يتيح وقفةَ فيلسوف. لكن كتابة «شفافية الشر» سبقت واقعة تنفيذ الكلية المطلقة التي أطبقت فيها الحرب العالمية الثالثة على فُسْحة العالم بتمامه. وكانت تلك الكتابة قد جاءت لتدعم بنية التشكيل الغربي (الأوروبي) في حقبة الحداثة البعدية؛ إذ إنها استطاعت المشاركة في ثقافة المشهدية، حين تتعقب المرآوية وتُسمّي أحوالها وإجراءاتها، في الوقت الذي شرعت فيه الحداثة البعدية تؤسس الزمن المختلف لإمكانية ←بيان من أجل الفلسفة، يبشر بإمكانية التشكيل من تعددية معرفية وأنتروبولوجية معاً.

في هذا المنعطف، الذي يمكن تسميته بثورة الثورات، أو بأم الثورات، كانت المرآوية تقتنص المعرفة من تشكيل أي بيان من أجل الفلسفة، وتبيعها بحفنة دولارات إلى الشكل العدمي التدميري المحض للتقنية. وترشّح أقوى قوة عسكرية كانت في طريقها إلى متحف التاريخ - بعد أن انهار تبريرها التاريخي الوحيد الممثَّل بالاستقطاب العنفي المطلق مع الآخر: الشيوعي - ترشحها للتطابق مع الأمركة، مصطنعةً لها مفهمة فلسفية - من خارج موضوعها - عبر نصية «نهاية التاريخ»، موكلةً إليها مهمة إنجاز الخاتمة لهذه النهاية، وذلك بقلب جهوية هذه المفهمة بالذات، بحيث لا يأتي الواقع متطابقاً مع المفهوم (الدولة الشمولية المتجانسة)؛ ولكن الواقع المضاد يقتنص هذا المفهوم لحساب عقلنته الخاصة اللامعقولة، عبر علاقة مرآوية بين الطرفين، لا تتيح مشهدية أحدهما إلاّ وهو متلبس بشبحية الآخر، بدون القدرة على التمييز بينهما، ومضاهاتهما ببعضهما. تلك هي ذروة إنجاز المرآوية في عصر الأمركة. لكن الأمركة تريد أن تكون المحصلة التركيبية الأعلى ليس لحضارتها فحسب هي والغرب، بل لـ«نهاية التاريخ». وبالتالي فإن مصطلح «بقية العالم» - والعرب والمسلمون شريحة أساسية منها - يجد نفسه منجراً إلى ترجمة أيقونته الخاصة عبر «نهاية التاريخ» هذه. كما لو أن امتدادات الخطاب، أي إجراءات الواقع السياسي الاقتصادي العسكري ملء

كرتنا الأرضية، تريد قولبة المفهوم الكانطي الهيغلي عن حكومة العقل، بحسب إجراءات هذا الواقع بالذات.

غير أن إجراءات الواقع اتبعت منطق تقدمها الذاتي الخالص، بحيث استطاعت أن تفرض أخيراً مفهوماً مختلفاً للعقل نفسه، يقوم على الخاصية العمليانية الخالصة. فصار يتبنّى انتصاراتها الفظة كما لو كانت من رسمه وتخطيطه وقيادته. وسمح الغرب لنفسه، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، أن يصدِّر تقدّمه الخاص إلى «بقية العالم» تحت تسمية التنمية. غير أن الحرب العالمية الثالثة جاءت لتؤكد، ليس فشل هذه التنمية المصدَّرة فحسب، بل إن المصدِّر نفسه يعاني من تخلف مضاعف. إذ يكتشف بعضُ فكر المشهدية فيه أن الغرب «أضاع وعود التقدم المضمونة والإيمان بالمستقبل الزاهي. وخلال هذا الضياع تنفلت قوى الماضي (الدينية، والعنصرية، والقوموية)»[13]. كما يكتب /إدغار موران/. لكن عَجزَ هذا الفيلسوف الاجتماعي الذي يدعو إلى «بداية جديدة» - عنوان كتابٍ له مع آخرين - عن تجاوز لحظة الجنائزية التي ودع بها مفكرو القرن الماضي عصرهم. فهو يجدد النعي وحده، دون أن يصف قوام الكارثة الحقيقية. يسمي العصر، المنقضي المستمر، بالعصر الحديدي، مذكراً بالعصر الحجري، وكأنه رديفه أو امتداده. معترفاً أن انشغال الغرب بما يسمى بتنمية العالم الثالث كانت تغطية لتخلف الغرب نفسه. لكن أهم ما تميز دعوة (البداية الجديدة) عند موران، هو إعلان مواطنية كل الناس لأمهم الأرض. فالثورة الفرنسية تنبعث على أنقاض الثورات / الإيديولوجيات. وتفتح ذراعيها ثانية لجميع شعوب العالم. فالرؤية العالمية آتية، ولكن هذه المرة، من منظور بيئوي - حيوي. وما يضادُّ هذه الرؤيةَ ليس هجومَ التقنية / العلم على الديمقراطية - والتعبير للكاتب - ولا تصحيرَ الطبيعة نتيجة إعلان الحرب عليها منذ دعوة /ديكارت/ والحداثة التقليدية للانتصار على الطبيعة، وإخضاعها لمصلحة الإنسان الغربي الذي نهبها حتى العظم، واكتشف في النهاية أنه يُصَحِّرُ بستانه، ويخنق صدره، ويلوث كل ما تلمسه يده.. ما يضاد هذه الدعوة، برأي موران، هو «مخزن البارود في الشرق الأوسط، بل الشرق الأوسط نفسه كمخزن بارود في العالم». حلٌّ إقليمي جداً لعالم بكامله!

* * *

التوصيف والتشخيص للداء صحيح دائماً في تاريخ الخطاب الثوري من المشروع الثقافي الغربي، لكن الخطأ هو في الحل والعلاج. وننظر إلى موقف موران باعتباره عَيِّنَةً! وكان من أول المبادرين من مثقفي الغرب إلى «إعادة النظر» بعد انهيار الاستقطاب الدولي، وفي عتبة شنِّ عُدَّة الحرب العالمية الثالثة على الوطن العربي. يعترف ويطالب بمواجهة «نتائج هجوم تقنية العلم على الديمقراطية، وعلى الحياة اليومية، وعلى الفكر. علينا معاودة النظر، والنظر، والتفكير، والعمل. ونحن لا

نعرف الطريق، ولكننا نعلم أن مسيرنا يشق الطريق. ليس لنا ثمة وعد، لكننا نعلم أن المستحيل يغدو ممكناً بقدر ما يغدو الممكن مستحيلاً. هناك ضرورة واحدة: أن نثور من أجل أن نحافظ، وأن نحافظ من أجل أن نثور. لدينا مهمة واحدة: إنقاذ البيئة الحيوية وتمدين هذا العالم. .»(!) وسؤالنا: كيف ينقلب تشخيص الداء داءً آخر أخطر وأشد عماءً. رسالة (تمدين العالم) لا تزال الشغل الشاغل لمثقف غربي يحمل لواء إحياء الثورة الفرنسية عشية عيد المئتي عام. والنظرة إلى هذا العيد خلال صيف 1989، وإلى صيف 1990 وخريفها، موعد إنزال عدة الشغل الخاصة بالحرب العالمية الثالثة، إلى الممارسة والتنفيذ، تقدّم نموذج المأزق الذي يستمر في معاناته، فكرٌ ثوري معاصر متمسك بأنماطه الغربية المعهودة، وخاصة بدوره (التمديني) إياه تجاه «بقية العالم»!

إن ثلاثية الشعارات التي رفعتها الثورة الفرنسية قبل مئتي عام ونيّف تعود إلى الظهور بعد انهيار الثورة /الإيديولوجيا التي جسدتها شيوعية القرن العشرين. هذا ما يحاول أن يتغنى به مثقفون أوروبيون، وفرنسيون بشكل خاص، وهم فخورون - وربما يحق لهم ذلك - بأن هناك ثورة واحدة هي ← الـ ثورة. كما يحاول أن يثبت ذلك في قراءة عصرية جداً قام بها (Furet) في كتابه: الثورة. وأن هذه الثورة هي التي تجسدت في الوثبة الفرنسية على الحكم المطلق في نهاية القرن السابع عشر. وأن (الفكر) الذي حملته والملخص في ثلاثية شعارها، هو الذي يحقق (ماهية) الثورة - إن جاز لنا استعارة المصطلح الأفلاطوني مجدداً. لكن الشعار الثالث حول الأخوة - أو العدالة بين الشعوب - هو الذي لا يزال يشكل التحدي الحقيقي للمشروع الثقافي الغربي في كليته، وليس فحسب في صيغه الثورية. ولقد سقطت الثورة الفرنسية دون تحقق هذا الامتحان الحاسم. وكذلك تجسد مقتل الشيوعية عندما عجزت عن تحقق عالميتها - فيما اصطلح عليه بالأممية.

واليوم، إذا كان ثمة إحياء حقيقي لثلاثية الشعار (حرية، مساواة، أخاء) تحت لفظة الديمقراطية أي عودة للـ(مفهوم) حسب /هيغل/، من خلال الأحداث العصرية السياسية (الزمن) - من مثل تقويض الدور العالمي للشيوعية - إلاَّ أن الخطابات التي من المفترض أن تقدّم على أرض الواقع بياناتها عن هذا المفهوم كإنجاز واكتمال له، هي محل الاعتراض. هي حيز التجاذب بين المشهدية والمرآوية. وكما تبين لنا فإن المرآوية هي آخر، وربما أعلى أشكال سرقة المفهوم من بنيته العقلية، كما من تجسُّده الواقعي. ذلك أنه، كما يثبت (Furet) أو (Gauchet) قبل موران، فإن ثلاثية الثورة تشكل المفهوم، من حيث إنه أيقونة متكاملة. ولعل حيز ← الأخاء هو المفصل الحاسم لفكرة «نهاية التاريخ» مع التاريخ أو الواقع الحي. بدونه يصطدم المفهوم عبر صخور الزمن بما يحطمه، ويحيله شظايا. فالحرية، تقتلها المساواة داخل فئة واحدة،

أو مجتمع واحد، وحتى داخل قطاع حضاري متميز من مثل الغرب (الأوروبي). ولقد شهد تاريخ القرون الثلاثة الماضية فصولاً رهيبة في نحر الحرية على مذبح قوى الماضي التي كانت تنبعث دائماً من ماورائية الثورة الفرنسية نفسها. من مثل الظلامية الغيبية، والعنصرية، والقوموية. ولقد قدم الغرب نفسه شهادات عليا متخصصة دون بقية العالمين، في تلعيب هذه الوحوش الثلاثة، سواء على أرضه وضمن علاقاته الداخلية، أو في مواجهته لـ«بقية العالم»، واستغلاله؛ خلال قرون من «التنوير» مصحوبة بأعظم مظالم الاستعمار في التاريخ.

ذلك أن ← الأخاء بين الشعوب، هو مقتل الشعارين الآخرين في ثلاثية الديمقراطية: الحرية والمساواة، عندما يجري تخطيفه وتشبيحه تحت آلاف أخرى من مرايا التخليب والإبهار، من أجل منع المشهدية، مشهدية المايحدث حقاً هنا والآن، مما يؤدي في النهاية إلى أن يفقد الأخاء قوامه الخاص تحت ما لا يتناهى من علاقات الإكراه والاستثمار والتلعيب؛ تلك التي حققت سلطتها المطلقة نمذجيةُ الحرب العالمية الثالثة الواقعة في الصميم من مساحات «بقية العالم»، في (المركز) العربي الإسلامي، صاحب وحامل أقدم خطابات الأخاء الإنساني بين الشعوب منذ تأسيس العالم، وقولاً وعملاً باقياً. نقول إن نمذجية الحرب العالمية الثالثة التي جُربت عدتُها المفهومية والتقنوية المتفوقة بالكامل في مواجهة العرب والإسلام، حققت ذروة التركيب الأعلى، والخلاصة الأشد تركُزاً لمعنى وتاريخ الحروب؛ وذلك لهدف فرض ديمومة للحرب، كمعايير وإكراهات وإلزامات، تقع فوق رأس الحضارة الإنسانية وتلزم مستقبلها كله، وتقودها هذه المرة ليس نحو إنجاز «نهاية التاريخ»، ولكن نحو اغتيال أخير لهذا الإنجاز، بحيث عندما تقع واقعته الكارثية لتدوم وتستمر، لن يكون لها هناك مشهد، لأنه لن يكون لها أو عليها شاهد. مرآوية أينما كان. الشر المحض.

الديمقراطية في العصر المرآوي

لماذا: الشر المحض؟ لأنه حتى عندما تنبني أو تقوم إشارة، معلومة ما، تزمع قولاً عنه، أو تدليلاً عليه، فسوف تكون من جنسه بالذات. لأن الشر المحض لا شيء يختلف عنه، ولا شيء خارجه. فالمرآوية عندما تغدو هي «العولمة» بديلاً عن العالمية المتنظرة، سيكون الشهود عليها مرآوياً، وكذلك الاعتراض عليها أو القبول بها سيكون مرآوياً. وتلك هي الحالة المستحيلة ـ وأنها غدت وحدَها الممكنة! ـ التي تضعنا على عتبتها راهنياً ما دعوناه بالأمركة، وذلك بعد تفجير الحرب العالمية الثالثة، وجعلها دائمةً ومحايثة للعلاقات الدولية جميعها. لكن هذه التسمية نفسها (الأمركة) لن تفيدنا طويلاً في تحديد هوية، وتعيين سلوك أو ممارسة. وعما قليل سوف تضيع العلاقة بينها وبين أفهوم للمرآوية. وكذلك سوف تَبْهُتُ أيةُ علاقة تفسيرية أو مواقعية للمرآوية بالمفهوم الآخر الذي نتعاطى من خلاله مع تعبير: الشر المحض. فهذه التعابير الثلاثة: الأمركة ← المرآوية ← الشر المحض، تتقافز فيما بينها. لا تدخل تحت إحدى علاقتيْ المنطق الإنساني والاصطلاحي، من استنتاج أو استقراء. ونحن لا نملك إلاّ اصطفافها هكذا على سطر واحد من ورقة كانت بيضاء، ثم تغدو تدريجياً غاصة بألاعيب حروفنا. والعين تنظر هذا الاصطفاف. والنظرة تولد إحساساً بإلحاح ما يصطفُّ أمامها. وحدّه هذا الإلحاح البصريّ ثم الإدراكي قد يجد طريقه إلى أن يغدو تمعينياً كذلك. أي كما لو أن الاصطفافَ مَحضَ الكتابيّ يشرع في بناء ثمة مشهدية. إلحاح الاصطفاف ليس لوحة فحسب. يغدو إلحاحُ تجاور. والتجاور حركي يولد خطوطاً عديدة في التقارب والتباعد، وفق زوايا تشكيلية لا نهاية لها. فالمشهدية تحرك الاصطفاف إذن، وتنتزع من المصْطفين علاقاتٍ صامتةً هوائية، وتمنحها: أدواراً. والأدوار تلاعب حركاتٍ لا تتناهى فيما بينها. لذلك، إذاً ما اعتمدنا قراءة المشهدية، فإننا نقارب التعابير الثلاثة: الأمركة/المرآوية/الشر المحض، وفق ألعاب رؤية لا تتناهى كذلك. فالعلّية مثلاً لا تفيد في مَنْطَقَة المشهد. إذ لا يمكن القول مثلاً إن التعبير الأول (الأمركة) يولِّد الثاني (المرآوية) فالثالث (الشر المحض). كذلك فإن

منهجية الجدلية المثالية عامة، والهيغلية والماركسية حسب خصوصية كل منهما، لا تقدم حلولاً أفضل مما تعطيه العلّية التقليدية. وحتى التفكيكية التي لم تأتِ ضد منهج معين، بل ضد المنهجية عامة، فإنها مع ذلك تظل توحي أن هناك ثمة تركيباً ما، وعلينا أن نفككه. لكن الاصطفاف على الورق، والإلحاح على الرؤية ثم على التمعين، لا يُخَوِّلُ افتراض بنيوية أو تركيبية ما. فالمشهدية لا تستبق أية منهجية، حتى لو كانت منهجية مضادة، من نوع التفكيكية، فحسب؛ بل إنها لا تدخل أصلاً سياق الاستباق أو الالتحاق. كل ما تفعله هو أنها تقدم ذاتها حتى بدون تسميتها تلك: المشهدية. فهي لا تصرّ على كونها منهجية، أو حتى أنها مشهدية، وتكون تسميتها بالذات. ما تفعله هو أنها تتحرك في سياق الشيء، ليصير تشكيلاً أي شيئاً شفافاً، أو ذاتيّ الشفافية بالأحرى. وهو مثال العقلانية الذي يقترحه كل من /هابرماز/، وتلميذه ـ زميله /آپل/ لمجتمع تستطيع فيه العلوم، بشطريها المادية والإنسانية، تشفيف بنياته جميعاً، بشرط تحرير الشبكة الإعلامية من كل توهيم انطباعي واستخدام مناور وتلاعبيّ، تمارسه القوى الإيديولوجية والتأويلات التاريخوية، المحرّفة لرؤية المجتمع لذاته بطريقة سليمة. وهذا بالطبع يتطلب تحرير العلوم الإنسانية بخاصة من تلك السلطات نفسها. عندئذٍ تتحقق علاقة مباشرة بين العلم والإعلام (الميديا) دون توسط المصالح المتلاعبة بالمعارف. وتمسي شبكياتُ الإعلام بمثابة الأعضاء الحيوية (Des membres) للعلوم الاجتماعية، التي تقوم وظيفتها على إخضاع المعارف المتحصلة من العلوم المادية، إلى معايير نقدية، تسمح بتسليمها فيما بعد لوسائل الإعلام، لكي تنشر صورة متقدمة وصحيحة عن المجتمع وقد شفَّ عن نفسه واتحد بمستقبله المشرق. وبالطبع فإن (النظرية التواصلية) تخطط لرؤية (المجتمع العلمي) لنفسه، وقد تملّك من قوام ذاتيّ الشفافية (La Société autotransparente)[14].

فالعقلانية في عصر الحداثة البعدية تتمثل في قدرة التشكيل على تقديم مشهديته. ذلك أنه بعد تاريخ طويل من قمع هذه القدرة وفق ألاعيب من الغيبية: كالحجب، والإقصاء، والكبْت ـ وهي مراحل نوعية، حددت تحقيبات خاصة بتاريخ المعرفة الذاتي حسب تطورات العلم بجناحيه التجريبي والإنساني ـ فإن الإبستيمية الراهنة التي كان من المنتظر أن تحققها المشهديةُ، لو أن واقعة المجتمع الذاتيّ: الشفافية، تعدَّت كونهاأحَدَ خطابات العقلانية المضطهدة دائماً، والتي يبلغ اضطهادها ذروته الراهنة مع (الغبشية) [من الغَبَش]، التي تداهم الشفافية، فتقلبها إلى شفافية خادعة مخدوعة، إلى ← المرآوية. وأخطر ما فيها أن جميع تجارب ومنهجيات نزع الغيبي (La demystification) استطاعت أن تنزع نفسها ـ تستهلك نفسها ـ واحدة بعد الأخرى، مبقيةً على الغيبيّ وحده، وقد صار المحايث المتواجد في كل مكان (Emminent et omniprésent)، وذلك في اللحظة التي كادت المعرفة فيها أن تبلغ سلطتها الكاملة

وحدها، بنقائها الكامل، وباستغناء كامل عن أية مراكز سلطوية للتلاعب والمناورة والاستخدام، أي في اللحظة التي كادت المعرفة تحقق ليس مفهومياً فحسب، ولكن خطابياً ونصياً، مملكةَ الشفافية الذاتية لكل نصٍ وجهازٍ وتشكيلٍ، فكري واجتماعي وتقني واستراتيجي، خاص وشمولي، بفضل جُهوزٍ تاريخي لاتحاد فورية المعرفي بفورية الإعلامي، وفق أحدث الانتصارات التقنوية، ما بين العالمين الأكبر والأصغر (Macro-micro cosmos)، نقول في هذا الوقت بالذات، وهو مِفْصل مفاصل كل التحقيبات المتراكمة الصانعة لتاريخ الفهم، وتاريخ فَهْمه لذاته ـ عندما كادت معرفة ـ المعرفة، أن تسقط نهائياً في حبائل حرفية ـ المعرفة (Faire-savoir ← Savoir-faire)؛ أي في الوقت الذي تستطيع فيه المرآوية أن تقتنص غريمتَها الحاسمة ـ غير القابلة للاقتناص ـ وهي المشهدية، تقتنصها من مشهديتها الخاصة، وتجعلها: تحترف مشهديات المرآوية، كما لو كانت هي ـ مشهديتها ـ بالذات. إنه الوقت الذي يفقد فيه المعرفي الحداثوي قدرتَه على تمييز وجهه، في الكم الهائل من استعارات وجهه، المعروضة في أسواق استهلاك المعرفة، كبديل نحّى أصْلَه تماماً، من حيث هو معرفة/ الاستهلاك[15].

وهو الوقت الذي يغدو فيه كل تذكير بنسيان الكينونة، لا يمت إلاّ لهذا النسيان. عدمية نهاية القرن العشرين، اختلفت عن مقدمتها وسابقتها، عدمية نهاية القرن التاسع عشر، في كونها لا تعلن أو تخفي نفسها، لا تعرض، ولا تعارض. ليس خارجَها أيُّ حيز آخر لذاتٍ أو موضوع يجاورها أو يقابلها، أو يشتق منها وضدها تواريخَها أو بدائلها. نيتشه نهاية القرن الماضي، عجزاً ذاتياً لحال نيتشه نهاية القرن الحالي. فلقد كان لدى الأول ما يعدمه، ويطلق أكبر المسارح لأعياد من مشهديات: نزع الغيبي أو الوهمي، في حين أن الثاني يخطىء الأداة والهدف معاً، في ظل مرآوية شبه مطلقة تنكر نفسها بمضاعفة نفسها إلى ما لا نهاية. ويصير فيها نزع الغيبي واقعاً مضاعفاً على نفسه. يصير نَزْعُ الغيبي مرآوياً لذاته. فهو في المحصلة الأخيرة إذن: نزع/نزع الغيبي.

* * *

ثلاثية الثورة (حرية، مساواة، أخاء) أيقونة متمفصلة على نفسها بين أسمائها الثلاثة. وهذا التمفصل يصعد إلى سطح العالم كما ينزل إلى أصغر خلاياه. شفافية العالم هي الانعكاس الضوئي المتجانس لشفافية كل مجتمع. أما تاريخ الثورة المضاد فقد بنى تحقيباته على هذا الفصل دائماً بين عالمية الثورة وأدلجة المناطقية. فالاستقطاب قديم قدم هذه الثنائية؛ سبق التشكيلَ الرأسمالي/ الشيوعي، ويستمر بعد انهياره. فهناك دائماً أدلجة منطقة تعزل نفسها عن «بقية العالم». ثم تحاول أن تقتنص عالمية العالم، كما لو كانت عالميتها الخاصة. فالذاتية اللامتناهية، التي ألِّفت العمود الفقري

للمشروع الثقافي الغربي، كانت دائماً تمركزية في جهويتها الجغرافية، وعالمية شمولية في عقلنتها ومعياريتها. وكان ينمو هذا الانفصام الذاتي، ويتضخّم عبر استقطابات متوالية، تلبّسَتْ أسماء التغيرات الاجتماعية من تقدم وتحول وانقطاع؛ بحيث يتجدد الاستقطابُ دائماً داخل بنية المشروع الثقافي الغربي تحت تسميات حضارية وأنتروبولوجية واحدية الاتجاه، لا تقدم مجرد تغطيات له، لكنها قد تسهم تاريخياً في زحزحة هذه البنية تدريجياً عن تمركزها اللاتاريخي، الذي كان يشكل المستودع الحقيقي للامعقول الغربي. وقد نجح دائماً في إقصاء نفسه عن تشكيلٍ مشهدية، بما يصدُر عن ذاته، وبعيداً عنها، من وثوقيات عقلانوية قادرة باستمرار على استعادة واحدية الأصل بأسطرات تناسب حصائل التقدم العلموي والتقني، وتخلق شبكات من أشباه المفهمة والتمعين بين تعددية المعارف وثبات ← الحقيقة. لكن المشروع الثقافي الغربي أوشك على تجديد ثورة الديمقراطية على الصعيد المعرفي، عندما استطاع مع الحداثة البعدية أن ينزل (الحقيقة) نفسها من عليائها ويقذفها إلى حيز التعددية، لتمسي معرفةً من بين المعارف الأخرى، لها نسبيتها وضعفُها، وكونَها عَرَضاً من بين أعراض أخرى، بالرغم من أن عنف الاستقطاب الأيديولوجي كان يجعل الفكر الأوروبي منشقاً على نفسه بين قطبي الاشتراكي والرأسمالية، وقد ادعى كلٌ منهما امتلاكه لمفتاح المعجزة في تحقيقه «نهاية التاريخ»، عن طريقه لوحده وعلى أنقاض الآخر. ولكن سقوط هذا الاستقطاب ساعد على انهيار الأنظمة الكليانية في جميع دول الفلك الشيوعي في أوروبا الوسطى والشرقية. وكان من المفترض بالنسبة لأوروبا الغربية أن يتم تحريرُ ثورتها التاريخية الأصلية، من أعلى وأقوى التصاق سياسي وقعت فيه منشطرةً بين الإيديولوجيتين العظميين؛ وأن يظهر لأول مرة تشكيلُ الفكر متطابقاً مع خطاباته اليومية والإجرائية، بحيث تختفي عقبات التكثيف والتنكير أمام قيام مجتمع ذاتيّ الشفافية، قادر على تقديم تعددية تشكيلاته وفق مشهدياتها الخاصة؛ وما كان ليتحقق ذلك في أوروبا مستقطبةً ومقسّمةً، وليس في عالم شامل منضّد مراتبَ لعالم أول، وعالم ثان، وعالم ثالث.

فالديمقراطية الحقيقية هي الثورة العالمية، وقد أعاقها دائماً توزّع العالم مقاطعياً، بحيث كان يقوم تمركز، متميز بقوى نوعية لها تفوقها الحضاري، المدعوم بالوسائل السياسية والحماية العسكرية، ويضع نفسه خارج وداخل «بقية العالم» في آنٍ معاً - خارجاً من حيث هو متميز. وداخلاً من حيث إنه يستثمر تَفَوُّقَه، بمدّ سلطانه السياسي ومصالحه الاقتصادية على قطاعات أخرى من العالم. وبالتالي فإن التفاوت القووي والنوعي كان القاعدة المادية لاختلال التكافؤ، وإنتاج علاقات الأقوى بالأضعف مما يجعل ثلاثية الديمقراطية تنكسر عند الحلقة الأهم من قوامها، التي هي النتيجة وهي معيار ما أنتجها، أي الأخاء، أو هذه الإنسانية الشاملة القائمة على

توازن الحقوق بين جميع العائلات البشرية المكونة لها، وليس على توازن المصالح. وهو المبدأ المرآوي الذي يخفي تحته أساس علاقات التفاوت الاعتبارية، التي برّرت سيطرة الأقلّ على الأكثري، سواء داخل المجتمع الواحد، أو بين الشعوب على صعيد الكرة الأرضية. فنقرأ أخيراً لدى ما يشبه إعلان مبادىء تحت راية (بداية جديدة) لإدغار موران وزميله (G.Bochi-m.Ceruti): «علينا أن نهجر النظرة وحيدة الخلية سواء كانت مع الغرب أو مضادة للغرب. فلقد مضى علينا اليوم مئتا عام حتى استوعبنا درس الثورة الفرنسية؛ فاكتشفنا أن مبادىء 1789 لم تكن منابر لإملاء القانون الذي يجب تطبيقُه ببساطة ويسر، ولكنه هو انطلاقة مضيئة لمسيرة طويلة في صيرورة دائمة. فكان علينا في النتيجة أن ننخرط في «إبراء» العالم مما أصبناه في «عَدْوانا» مرتين على الأقل، من الاستعمار والكليانية. فإن هناك منظوراً جامعاً يرتسم في أفق هذا العالم، يحدده مطلب التوفيق بين الحرية والتضامن». يقرُّ الكتّاب أن لفظة التضامن مدينون بها لشباب الثورة الطالبية الأخيرة. وينخرط المؤلفون الثلاثة في تعداد المشكلات التي يمكن للغرب أن يحقق (تضامنه) مع «بقية العالم» وهي تنضوي تحت عنوانين رئيسيين: الطاقة والتكنولوجيا، غير أن البحث الجديد حول هذين العنوانين ينبغي أن يتحول إلى داخل الإطار البيئي، اعتباراً من حماية غابات الأمازون التي يتعلق بمصيرها مستقبل حياة الكرة الأرضية بكاملها. وقد أحسن مؤلفو (بيان) «بداية جديدة» في إثارة الموضوعة البيئية باعتبارها التشكيل الجامع لكل اختلاف المستقبل الإنساني القريب عن كل ما سبقه من تعارضات الحضارة بين مفاهيمها وخطابات الواقع. لكن هذه البداية الجديدة لا تستطيع أن تتخلص من مفهوم ملتبس للعالم يتردد بين عالمين، أحدهما كما تدعوه هو المركّب الأوروبي ـ الأميركي الشمالي (الولايات المتحدة وكندا) ـ السوفييتي. والثاني الضمني وغيرالمصرح به، هو عالم «بقية العالم». فقد أوكل لهذا المركّب، كالعادة، مهمة جديدة وهي أنه يمكنه أن يعبر عن وجهة نظر أصيلة حول الإنسان، والعالم، ومستقبلهما». ولكن هذا التميز ـ التربوي الخالص؟ ـ ألا يتناقض مع ما يورده نصُّ هذا البحث نفسه، على لسان كلوديو ماغري (C, Magris) أن «الأيل الأسود Elan noir»[*]، يعلم أنه يمكن لأي مكان في العالم أن يغدو مركز العالم». والمهم البحث عن المركز في أي مكان يسمح باستكشاف البقاع الخضراء، وحيواناتها للالتقاء بتاريخ كل ما هو حي على هذا الكوكب. فالمركّب الأوروبي بجناحيه الإضافيين، السوفييتي شرقاً، والأميركي الشمالي. في أقصى الغرب، سيظل كهذا الأيل الأسود ـ أو الأبيض بالأحرى ـ

(*) الأيل الأسود، يعيش في الجبال الشمالية من أوروبا. والعبارة استعارة عن نظرة الأوروبي إلى العالم، من أعلى هضبته الشمالية المتوحدة. وهو اسم كذلك لأحد زعماء حركة تحرر الهنود الحمر.

رابضاً على قمة هضبته العزلاء، ينشد نشيد الحرية للجميع، والتضامن مع العالم، ولكن على طريقته الخاصة جداً دائماً. وما كان يطلق عليه دائماً اسم النظام الدولي، كتعبير ـ عقلانوي ـ عن واقع الفوضى المكرسة بمبدأ توازن القوى العسكري السياسي المعروف، يقف بالمرصاد في وجه الفكر الغربي لدى بعض طليعته المتفائلة. وخاصة في وجه الشعار الجديد الإضافي إلى ثلاثية الحرية، المساواة، الأخاء، وهو التضامن. إذ يبدو التضامن هو التفسير العملياني للأخاء، في مرحلة ما بعد انهيار الاستقطاب الإيدلوجي. لكن هذا الانهيار لم يمنع من تحقيق ضربة الحرب العالمية الثالثة، وإن كانت على أرض غير أوروبية ولهدف آخر، وهو تدمير مسبق لأية إمكانية حقيقية في الاعتراف بكينونة ما لـ «بقية العالم»، وبناء شعارية التضامن على أساسها.

فالثورة ـ بالحرف الكبير الذي يُعطى للثورة (التاريخية) الفرنسية ـ ما زالت حتى بعد قرنين، معاقةً من داخل التشكيل الفكري ذاته الذي أبدعها، وحملها ونادى بها، وخاض معارك القطيعات المعرفية الكبرى تحت موجات متتابعة من مفهمتها وإعادة هذه المفهمة عند المفارق والمنعطفات. ومن صدف «نهاية التاريخ» المأساوية الهزلية معاً، أن المركّب الأوروبي ـ الأميركي ـ السوفييتي، المُبشّر به كحامل رسالة الإبداع للـ ـ مفاهيم الأصيلة حول الإنسان، لعصر الديمقراطية الآتية مرتفقة مع الدعوة البيئية. . . والأرض الحية، الوطن لكل أحيائها من (إنسان وحيوان ونبات وجماد)، نقول من صُدَف التاريخ هذه أن المركّب واجه امتحانه الأول، فلم يمنع واقعة الحرب العالمية الثالثة، التي من المفترض انتهاء مبررها العقلاني مع اختتام «نهاية التاريخ»، بل ساعد على تحقيقها وقيادتها، ووقع تركيبه بالذات كضحية أخرى إلى جانب التضحية دائماً بـ «بقية العالم»، ومن كان يمثل مفتاحها الاستراتيجي (اقتصادياً) في هذا العصر، أي الفضاء العربي الإسلامي نفسه. فالمركّب إنحلَّ إلى تابع ومتبوع. صار القلب منه، الأوروبي، مُمَسْرحاً مرآوياً للأمركة المنخرطة في مسرحة ذاتها، الحارثة في/وملْء عدمها الخاص.

فالثورة تفقد مركزيتها إذن، خاصةً بعد انفراط المركّب الأوروبي ـ الأميركي ـ السوفييتي. والوباء ينفلت من/ويجتاح كل مكان. ذلك أن الحرب العالمية الثالثة فجرت قنبلة شمولية واحدة هي التلوث الكوني بديكتاتورية واحدة مطلقة اسمها: المرآوية. ومن خصائص هذه القنبلة أنها انشطارية، أي متتابعة التفجر حولها مكانياً، وأمامها زمانياً. وهي كما لو كانت نهاية النهايات، كارثةَ الكارثات جميعها. لأن الثورة فيها أو عليها لا بد أن تأتي بذات أعراضها الوبائية. ومع ذلك فالثورة ما بعد الحرب العالمية الثالثة لا تزال على الأقل تتشبث باسمها. ومحاولتها الأولى بعد إنقاذ الاسم، تتمثل في إنقاذ اللغة من الاضمحلال، في استعادة المايحدث لقدرته على تشفيف قوامه، وإفشائه لنظام شفافيته، كخطٍّ ثالث بديل عن التكثيف لدرجة الإظلام

والإسوداد، أو عن التسطيح والتصعيق إلى درجة التخطيف والتشيح، انسياقاً مع أكبر إنجاز بَعْديٍّ لواقعة الحرب العالمية الثالثة: المرآوية.

يقع عبء التسمية من جديد على معسكر الضحايا، نيابةً عن أنفسهم، وعن الأسياد القتلة في آنٍ. فهم المرشحون للغدر بهم بعد كل موتٍ لنظام عالمي، وإعلانِ نظام آخر، موكولٍ أمرُهُ مقدّماً لتحكّم الأقلية النوعية في «بقية العالم». ولكن الغدر الآتي هو أعظم ما ابتليت به أُمُنا الأرضُ منذ أن كانت سديماً عائماً في الفضاء؛ لأنها ستؤول إلى سديم منطفىء، لن يتبقى أحد فوقه ليكتب تاريخ صراع المشهدية/ المرآوية، وكيف تم تسميم الجميع أخيراً بالصورة وحدها، بدون الشيء أو اسمه. حتى فقدت أمنا الأرض أخيراً كوكبها وصورتها معاً.

القسم الثالث: الهوامش والمراجع

(1) قد يفيد (التأرجح) في مفهمية التعددية في التيارات الفكرية والنزعات الفنية ملء مساحة عرضانية، دون أن يقع على بعضها حقٌ احتكاري في تسمية التشكيل العام لمنظر العصر. ولعل ظاهرة الموضة (الطراز) تعبّر عن هذا التحوُّل السريع، للأذواق وتنوعها، دون أن تدخل فيما بينها في صراع النفي والتعارض المتبادل. فالقطيعة المعرفية في عصر الحداثة البعدية قد أنجزت كل مهماتها التاريخية قبل أن تلج المسرح الذي يقبل بعرض كثرة من المناظر، لا يستبدُّ أحدُها بالمشهدية العامة وحده. وقد يكون هذا الأفهوم قريباً مما يدعى بـ النسبية الحضارية، أو الثقافية، التي تقيس فروقاً معرفية بين مجتمعات لا تزال تخوض معارك القطيعات الإيديولوجية، وأخرى تجاوزت هذا التاريخ التعارضي.

(2) ليس مصطلح الأمركة يعني أميركا وحدها، بل إن أميركا نفسها هي الضحية الأولى للأمركة التي تعم الغرب؛ وبعد انفجار أهداف الحرب العالمية الثالثة، غدت وباءً كونياً. وأهم أعراضه ليس تسميم البيئة الحيوية وحدها، بل سلب الشعوب وعيها وحقها في استخدام أنظمتها المعرفية والتعامل مع أشياء العالم حسب نوازع تراثها الثقافي وشخصيتها الحضارية المتميزة.

(3) R. Popper: Misère de l'historicisme. Paris. Plon. 1956.

(4) بهذا المعنى، فإن المرآوية تبدو كما لو كانت النهاية المحتومة لكل المرحلة، غير المتمرحلة حقاً، لما كان مرجوّاً أن تحققه الحداثة البعدية. فالمرآوية هي سقوط الحداثة البعدية فيما لا يمكن أن تُفْهِمُه المابعديةُ ذاتها، وبالتالي تفقد الحداثة أية مشهدية حقيقية لها.

(5) تواتر عبارة (مجتمع الشفافية) لدى معظم اتجاهات الحداثة البعدية. حتى دخلت القاموس الفكري لما يسمى بالبريسترويكا كإصلاح سياسي في الاتجاه الديمقراطي، الذي تخبّطت فيه قلعة الاتحاد السوفيتي قبل تهالكها النهائي. لكنها على الصعيد الفلسفي يمكن اعتبار النظرية التواصلية (هابرماز - آبل) تمثل الاتجاه المتفائل الذي يحلم بتوافقٍ ما بين حصائل العلوم بشطريها التجريبية والإنسانية، مع وسائل الاتصال، بحيث يشفُّ المجتمع عن كل ما يؤسسه ويعتريه من متغيرات في آن معاً. لكن موقفاً من مثل ما يبدو عليه الفيلسوف الاجتماعي (جان بودريار) لا يتوقع حدوث مثل هذا التوافق.

- J.Baudrillard: **La transparence du Mal, Galilée.**
- K. Otto Apel: **Penser avec Habermas contre Habermas** (Tiré à part), Ed. L'Èclat.

تمت ترجمة هذه الفصلة في مجلة العرب والفكر العالمي في العدد (13).

(6) أقصى ما يحقق مرآوية الحرب المُشنّة على العرب، كونها هي التكشيف المطلق لأوالية الحرب العالمية الثالثة وأهدافها في وقت واحد. ومع ذلك فقد تم تنظيمها وتحقيقها تحت أشمل هالة بَلَغَتْها الشرعية الدولية في تاريخها.

(7) يعتبر بودريار في كتابه (شفافية الشر) الذي ألّفه قبل حرب الخليج بأشهر، أن دراسة وتحليل الأنظمة المعاصرة في شكلها الكارثي، يكشف أن العنف المخلِّب هو أساس كل العصرنة مسلوبةَ الوعي بما تفعل. يكتب: «يتم تبييض العنف، تبييض التاريخ، من خلال مناورة هائلة الحجم، تشريحية جمالية، بحيث يكون من نتيجتها قيام مجتمع وأفراد ممنوعين من العنف، ممنوعين من السلبية. وبذلك، فإن كل ما لا يستطيع نفْيَ ذاته، فإنه مكرس للأيقين الجذري وإلى التنكير اللامحدود». ص 51 _ 52.

(8) سمحت عولمة الاستهلاك بتعدُّد مراكز الصناعة الالكترونية المتقدمة، من الدول الكبرى كأميركا واليابان وألمانيا، إلى الدول الصغرى المصنفة في خانة العالم الثالث، من مثل تايوان وكوريا الجنوبية؛ ولكن انفراط مركزية الصناعة المتقدمة لا يعني إلا تعزيز نظام الاستهلاك الواحد نفسه، بحيث تغدو

آليته بالذات منفلتة حتى من عقال أسيادها الأساسيين، وإن كانت سوف تنشر خلايا سرطانية لا نهائية من كتل المستفيدين. ديكتاتوريةُ الاستهلاك تخضِع الجميع. حتى عباراتها والاتهامات المصاغة ضدها، تصير من جنس ما تتهمه وترفضه.

(9) الـ التعريف إذا أتت قبل الاسم النكرة عرّفته، كما لو كان الأمر منطقاً صورياً خالصاً. إذ الماهية تسبق العرض. أما قولنا أن تأتي الـ التعريف بعد النكرة، فهو ليس قلباً اعتباطياً للاصطفاف الماهوي/العرضي، التقليدي، ولكنه إعادة الاعتبار إلى الأشياء، النكرات الموجودة فعلاً والحاملة لما تعنيه أشياؤها، قبل أن تختزل في أية تجوهرية صورية.

(10) المرآوية تحيل علاقات الأفراد والمجتمعات إلى علاقات وهمية. تجعل كل شيء ليس نفسه، ولكنه مصنوع ومصطنع بطريقة أخرى، بحيث تمسي أكبر الكوارث عديمة التأثير، أو أن تأثيراً لا يلبث أن يمحوه تأثير أو تأثيرات أخرى في سلسلة من الكوارث المتنوعة هنا وهناك، وتتداخل معها سلسلة من إعلانات المسرات.. و(الحياة السعيدة) هنا وهناك.

(11) لعل كتابة جان بودريار ذاتها تعتبر من آخر الشهادات المتلاحقة على العصر المرآوي الذي تسود مملكته الأولى في الغرب نفسه. ولكن السؤال إلى متى يمكن لمثل هذه الكتابة أن تحتل حيزاً ما تحت سلطان المرآوية الغربية.

(12) E. Morin, Giani Bochi, Mauto Ceruti: **Un nouveau commencement**, Seuil.

(13) يناقش هابرماز أهم تيارات الحداثة البعدية الفرنسية بشكل خاص، ثم في نهاية كتابه (الخطاب الفلسفي للحداثة) يعرض بنوع من التكثيف والتركيز الجديد لخلاصة نظريته في التواصل باعتبارها الشكل الممكن الوحيد للعقلانية في هذا العصر، والتي من شأنها أن تحقق «مجتمع الشفافية» بحق. ولقد أشرنا إلى هذا الكتاب في أبحاثنا السابقة باستمرار. وهو الآن قيد الترجمة والنشر بالعربية ـ مركز الإنماء القومي.

(14) E.Morin (et les autres): **Un nouveau commencement**. P.99-134.

(15) يراجع في موضوع إعادة التحليل الفكري للثورة الفرنسية على ضوء عيد المئتي عام، الكتابان الرئيسيان:

- François Furet: **Penser la Révolution Française, Gallimard,..**
- Marcel Gauchet: **La Révolution des droits de l'hommes, Gallimard..**

القسم الرابع

نحو عهد إيكولوجيا العقل
الغربنة الأمركة «بقية العالم»

I جدلية المفهوم والمرآة

II مولد الجغرافية بعد «نهاية التاريخ»

III ايكولوجيا العقل

IV ابستمولوجيا حضارية؟

V من الغربنة إلى الأمركة

جدلية المفهوم والمرآة

الشر المطلق يختلق العدو المطلق ليبرر مقدماً كل ما سوف يوقعه به من الحدّوية القصووية في العنف. والمرآوية هي وسيلة التنفيذ الكبرى التي تتفرع منها بقية الوسائل والأدوات، لأن عليها أن تقلب الأدوار في هذه العلاقة الملتبسة، لدرجة أن تقنع الضحية نفسها كما لو كانت هي المعتدي، والمعتدي الأصلي كما لو كان استجابة مقلوبة للضحية. وانطلاقاً من انقلاب الأدوار هذا على مستوى الإجراء، فإن المفهوم نفسه يفتقد مشهديته الخاصة في عين ذاته؛ بحيث تبدو أفاعيل الشر وآثاره في ضحيته كما لو كانت هي الشر نفسه. ذلك أنه لا يمكن القبض على الشر المحض عينه، فإن آثاره التي تدل عليه، هي تجسيده الوحيد. والمتجسد يفعل مرآوياً كما لو كان علّة ذاته. لا يثير سؤالَ الأصل والأثر بقدر ما يكون المتجسد هو القائم هنا والآن. ومع ذلك فإن المرآوية تختلق المتجسد، وإن كان لصالحها موقتاً. فهي سرعان ما تتخطف ملامحه، لأن المرآوي، صانعُ ومحطِّم مراياهُ دائماً، حتى عندما يتجسد الشر المحض كضحية من خلاله. إذ لا يلبث أيُّ متجسد حتى يسترد ملامحه الأصلية، حين يعاود التعيّـن بذاته، لا ضحيةً لغير ذاته، ولا فاعلاً من فوق ذاته. ذلك ما يعلمنا إياه الدرس الفلسفي قبل مداهمة عصر المرآوية ومجيء الشر المحض مرة واحدة إلى العالم. لكن الحدث وقد وقع فإن المفهوم لا يفيد تشكيلُه إن كان قد أتمّ دارته المنطقية أو لم يتممها. فالمرآوي الذي حلّ في كل مكان يستطيع أن يعلن عن مفهومه أو يلغيه، يُبقي على انفتاح تشكيله أو يوقع فيه الانغلاق، إذ يصير المفهوم حدثاً بين أحداث المابحدث كل آن. يفقد علوّه واستقلاله. إذ يدخل لعبة التحولات الدائمة المريبة بين الشفافي والمرآوي. فما هو ذاك ليس بهذا، والعكس صحيح. والمهم في المرآوي أن يلغي الذاكرة بين المتجسد وعكسه. فالكهف الأفلاطوني يفقد كهفيته ويغدو منبسطاً وانبساطياً، سُطوحاً لَماعة لَماحة إلى ما لا نهاية. لا تمييز بينها كالإعلانات الضوئية في شوارع الملاهي من عواصم الغرب الكبرى. والشاشات التلفزية تبعثر بطون ← المشاهد، وتدلقها دلقاً على سطوح جُلودها الضوئية. تكسر النظرة فوق زجاجها

البارد. تجعل النظرة نفسها لا ترتدّ إلاّ إلى سطح العين. فهي جسر من الصور الصامتة الفارغة يمتدّ بين شاشتي العين والتلفاز. تغدو العين تلفازاً آخر. وأما العينُ العينُ، فلا يطلبها أي لسان، لا ينطق بها، لا يناديها، عندما افتقد اسْمَها مع اضمحلال اللغة. فالشر ليس هو نفسه، هو الشر، عندما تقع كارثة ما باسمه أو بدلالته، ولكن يكون شراً محضاً عندما لا تبقى لفظةٌ تدل عليه فعلاً.

إن اضمحلال اللغة ـ العامة ـ يترافق مع نماء مفرط في اللغات الخاصة، أو اللغونات الاصطلاحية التي تستنبطها أو تركّبها العلوم المادوية وفروعها، وفروع فروعها، المتزايدة كل يوم. ثم أن اللغونات تُختزل كذلك في برامج اصطلاحية حين تصير لغونةً معينة. لكن اللغونة المبرمجة الكترونياً لا يمكن استردادُها لغوياً، لأنها تفقد ذاكرتها الدلالية الأولى؛ وإذ ترجع فإنها ترجع كبرامج تتبع قوانينها الآلية الخاصة. فما صار مرآوياً لا يمكن استرداده مشهدياً. ولا تنفع في مقاربته، تحليله ومَفْهَمته، أيةُ أنظمة تَمَفْهُمية خاصة بذاكرة اللغة اللغوية. فأنْ أفكّرَ المرآويَّ يعني أن يفكّرَني مرآوياً. الانزياح ملغيّ. ليس ثمة مكان شاغر. كل الأمكنة ممتلئة بشغورها!

من هنا كان العدو الأول للمرآوية هو المكان. ومصطلح «بقية العالم» ليس هو إلاّ تشبثاً بمكانيته. «بقية العالم»، إنْ قُدِّر لها أن تعي نفسها يوماً، فسوف تلقى أنها نفيٌ معاكس يتجه نحو المواقعية. «بقية العالم» آخر ثورة جغرافية ضد الفضاء (والفراغ). ولعل هذه الثورة هي فرصة الساعة قبل الأخيرة في الزمن الاجتماعي، بعد أن تمّ استهلاك كل مقولات الثورة التاريخية، من دينية وقوموية، وطبقية ورأسمالية. فلم تقم بعدُ ثورة باسم الجغرافية وحدها، حتى بدون اسم الوطن، أو أسطرته. حين يصبح وجه العنف وبائياً فحسب، فإن الموانع الجغرافية وما يشبهها هي وحدها القادرة على إقامة السدود والجبال والمحيطات كحواجز طبيعية في وجه أعاصير الأوبئة الاجتياحية. وإن لعبة الأنا/الآخر، حين تجدد الاستقطاب الجهوي بين أرضي وأرض الآخر، فإنها تكون بذلك قد أنقذت على الأقل الأساس المادي الخام في مقابل ← تجوية الأرض، من ترابها وحيوانها، ونباتها وإنسانها. ليس صدفةً إذن أن تستوطن المرآويةُ الفضاء، وأن تختزل استراتيجيتها في نمذجة حرب النجوم، وأن تبطل علم جغرافية الأرض، لحساب علم الفلك. فإن الأمركة حين انتزعت لا نهائية الذاتية المتمركزة، من صميم المشروع التضامني الغربي (الأوروبي)، عَوّضَته بتجريد شامل لكل المواقعيات. فالتمركزية تصير وبائية انتشارية، لا يقاومها حاجز إلاّ عودة الجغرافية.

«بقية العالم» مشروع أيقونةٍ محضٍ جغرافيةٍ، يتشبّث أساساً بأرضية أمّنا الأرض. فهو مشروع النضال البيئي الذي سترفعه ذات يوم «بقية الإنسانية» قبل أن تغرق في دمارها الشامل، ولا يتبقى منها أحد قادر على تسمية دمارها ذاك بعد وقوعه.

والتحول الجذري الكبير، مع الحداثة البعدية هو أن تعبير الإنسانية لم يعد يكفي لتقديم مفهومه، بل يحل مكانه كوكب الأرض بالذات. إنه العالم الموجود حقاً. وأما الإنسانية فإنها تمسي من أركيولوجيا التجوبة. إذ لم يعد يمكن التحاور مع أية إنسانية إن لم تحضر الأرض باعتبارها الجغرافية الحاملة لجميع أحياء هذا العالم وجماده. فقد كان سهلاً في الماضي حجْبُ الأرض وسكانها وراء تجوبة الإنسانية وتجريدها المنفلت من كل تعيين. والآن، وبعد انهيار أيديولوجيات الحجب والإقصاء، تحلُّ المرآوية، ولم يبق أمامها إلاّ تشظيةُ المكان نفسه ـ الأمكنة، وذرُّها في فضاء الميديولوجيا. وبعد صوفيات التغييب، وغيبيات الحجب، وطوباويات الإقصاء، فإن المرآوية تستحضر كامل ← الشيء الذي يحضر رغماً عنها، لكنها تُسرّع مكانيته، تُخطّف ملامحه، تبدّد حدوده في حدود كل شيء آخر. وبالتالي تصاب الأرض بالتصحّر من جديد. تغدو فارغة من سكانها.

إن «بقية العالم» عنوان للمحاولة المعاكسة. يستردُ النصَّ المهدّد بالتشظية والتبديد مرة تلو المرة؛ ومع ذلك فإن الاحتياز على العنوان ليس احتيازاً على النص، وإن كان يومىء إلى إمكانيته فحسب. كما لو كانت «بقية العالم» نوعاً من: ما قبلية الكتابة. أو أنها هي تلك الكتابة الخام، والأولية إلى أقصى الأولية، بحيث لا يمكن افتراعُ بكارتها، أو الإحاطة بنصها، إلاّ بكتابة تناصٌ آخر عليها. لكن المرآوية تترصد نصّ «بقية العالم» قبل أن يبلغ حداً من أوليته تلك. لأن «بقية العالم» تعلن ذاكرة العالم. والمرآوية أخطر ما يرعبها: ذاكرةُ العالم. فإن الميديولوجيا الالكترونية هي أعلى أدوات الفصل في مفهوم ← التواصل، وفي عملياته. ذلك أن تكبيل الوعي بالانطباعية الفورية التسريعية لا تتيح له وقتاً للمضاهاة أو المقارنة. فكل عُدّةِ المفهمة معطّلةٌ أو ممنوعة مقدّماً من العمل. والانطباع الفوري الجُزيئي يفرض مواقعيته الخاصة، وإن كانت شبحيةً لا تلمس موقعاً محدداً. لكن تجيء مواقعية الانطباع المرآوي من كونه لا يسمح بذكرى، ولا ينسج أملاً. إنه مقطوع لا بقطيعةٍ حقيقية، عما يسبقه أو يلحق به؛ ولكنه لشدة خِفّتِهِ وتلاشيه الأنطولوجي، لا يحتل مكاناً ولا يستمر زمناً. فالمرآوية تبني كل عوالمها التشبيحية وتبدّدها، وتبني سواها، دون أن تخلّف أي أثر على زجاجها اللماع. إنها تعكس الشيء وضدّه وفراغه، وملاءه العابر، وكلَّ ما هو عداه، وفي كل ثانية. وهكذا يتم كذلك فصل العين عن الرأس الذي يحملها. إذ تغدو عيناً زجاجية تعكس أشباح السطوح الزجاجية، الذي يصير إليها عالمٌ مُسَيْطَرٌ عليه بديكتاتورية المرآوية الصامتة وحدها.

إلاّ أن «بقية العالم» عنوانٌ باحثٌ عن نصه. ولا يجده إلاّ حين يحتاجه تناصٌ آخر من فوقه، وعليه. ليس تناصٌ الوعي ولا الذات. ولكنه صكٌ عملياني خالص. ينص على توقيعٍ بإعادة تملّك أمّنا ← الأرض مما كانت تتملكه دائماً، وصار يُسلب منها

يوماً بعد يوم تحت بصرها وسمعها. فالعنوان يريد أن يصير توقيعاً. وحالةُ نزْع الملكية تكافح لإعادة تثبيت الملكية. أما المرآوية فإن وحشيتها المطلقة تتركز في إلغاء هذه العملية الإجرائية من مشروع عنوانها، إلى البحث عن نصها، إلى استعادة للنص الحرفي بتناصّ تخيالي، إلى لحظة التوقيع لا بالأحرف الأولى، ولكن بالاسم الكامل.

يتعينّ إنجاز «نهاية التاريخ».. و[عبءُ **الإنسان الأبيض**] بواسطة مدخل واحد عنوانه: ثورة الجغرافية. والتعبير ليس مجازياً، ولا ترميزياً. إنه مشبع بالبحر والصحراء والجبل والنهر والغابات.. وبالبدو. وإنه دعوة للشرعية الأولى بعد الانتهاء من تاريخ كل الشرعيات الأخرى التي حاولت أن تدمّر الأولى وتنسينا إياها. وهل هناك أحقّ من الانتماء إلى شرعية أمنا ← الأرض. فالعيد الديونزيوسي ليس يونانياً ولا نيتشوياً. ولكنه اليوم قضية حياة أو موت بالنسبة لـ«بقية العالم» في ختْم تاريخ اللاشرعيات، والانتهاء من ديكتاتوريات أجيالٍ وأجيال من أبناء الزنى والخُلَعاء والعقيمين والمعقّمين جنسياً وبشرياً، على «بقية العالم». فما لم يَجْرِ اكتشافُه في الأرض، هي الأرض نفسها. ولكن لحظة الاكتشاف هذه تأتي في ذروة تقنية المخادعة التي لم تعد تنصب شباكها وأحابيلها في منطقة الشيء أو الموضوع، ولا في مسافة الأدوات والآواليات، ولكن في منطقة المفهمة نفسها؛ أي حيثما يفترض أن يقوم العقل مع ذاته دون أية وساطات أو توسطات. فإن قصف المشهدية بالمرآوية، يقصف، في الآن نفسه، الشفافية بفرط الشفافية؛ وكأن العقل [الغربي ـ بخصوصيته هذه] يبلغ أخيراً حد الاستسلام، ليس للامعقول، بل للاعقل. وعندئذٍ هل يتبقى ثمة دلالة لإعلان /نيتشه/ عندما انتهى من تقويض المشروع الأفلاطوني وجلس على أنقاضه قائلاً: «أنا في عُمقي جميعُ أسماء التاريخ». فلقد كان أمام العقل كلُّ «براءة الصيرورة» من جديد خلال الرحلة الأخيرة للحداثة فيما هو بَعْدَها، ويتجاوزها. فحين كشف نيتشه قطيعة التعدي (L'outrepassement)، كان يضع حداً لقطيعة التجاوز، ذات الإيقاع الديالكتيكي الهيغلي. وكان من المفترض أن تتنبه فلسفة الاختلاف إلى الفارق الأنطولوجي بين القطيعتين. فكلاهما يفترض الأصل الذي ينبغي التحرر منه. لكن الأصل الديالكتيكي هو جوهر أو مفهوم يحتاج إلى التاريخ كيما يعرض كنوزه الكامنة فيه. في حين أن الأصل نفسه لا أصل له. «كلما أزددتُ معرفةً بالأصل ازداد لا معنى الأصل». (نيتشه). وهكذا فالتعدي يمهّد الانزياح نحو الإبستيمية عند /فوكو/. ولكن ليس هو الأمر تماماً، إذ لا يمكن للتعدي أن يكون مفهوماً حداثوياً للقطيعة إلاّ إذا تخلى عن الذاكرة الفلسفية لمفهوم القطيعة. فالتعدي هو نقلة في المكان. ليس مهمته أن يقطع فعلاً مع أحد أو يصل مع أحد. إنه يؤكد إعلان نيتشه الشعري، «أنا في عمقي جميعُ أسماء التاريخ». وبالطبع هناك في هذا العمق أسماء التاريخ المجهولة أكثر منها المعروفة. إنه يقدم أيقونة ← الفائض. فالفائض، ذلك الزائد عن الأصل،

يتحول إلى مُسْتَنْبَتٍ لأصولٍ لا تنتهي. فلا غُرْو إن كان عمق نيتشه مليئاً بجميع أسماء التاريخ. إذ ليس لأي اسم أن يطمس آخر. و«بقية العالم» مسميات كثيرة ← فائضة، تنتظر الاعتراف بأسمائها الموجودة، وليس مجرّد منْحِها إياها[1].

وثورة الجغرافية تنهض بالأمكنة المشفّفة المغيّبة كلها، دفعةً واحدة في وجه المرآوية. فليس ما يبدِّد سلطان الصور سوى استحضار أصولها. وثورة الجغرافية هي بهذا المعنى ثورة الأصول المضادة. تقلب جهوية العلاقة الأنطولوجية (أو المدعوة هكذا). إذ يغدو الفائض فائضاً حقاً، ولكن بأصول لا تنتهي، في وجه من نَحّى نفسه قبلياً ومعيارياً عن أن يكون في الفيض أساساً. وجعل كلَّ هؤلاء الفائضين ـ الآخرين، آخرين بالنسبة له وحده. وبذلك يمكن لمصطلح «بقية العالم» أن يحوز مشروعيته الأصلية، فيكون هو «كلية العالم». وأما الأنا/الأخرى، المتعالية، فيمكنها أن تمنح نفسها حقّ النفي الدائم لما لم ترض به وطناً لها ولسواها في آن.

بالرغم من راهنية ـ عالمية ـ العالم، فإن الأمركة تتشبث بسلطة المرآوية لتحقيق غاية متعارضة ومتعاكسة مفهومياً ومواقعياً. إنها تريد استلاب الجغرافية من خارطتها، وتجويتها فضائياً لمعانياً، وفي الوقت ذاته تُنزل التجويةَ المرآوية مكانَ الجغرافية. وبذلك يتم للأمركة إعادة تفريغ العالمية من ← العالم. فإن ثنائية الذات/الآخر تسترجع كل مركزيتها الأوروبية السابقة، ولكن في مركز آخر، ترشّح الأمركة ذاتها لتجسيده، ومعاودة تشغيله بأعلى تقنيةٍ، تحقق تطويعَ الآخر بفعل تطوّعه التلقائي. بل إن المرآوية لا تترك مجالاً لاختيار أو موقف. فالتطويع هو انخراط مُخلَّب قبل أن يصل إلى درجة تطوّعٍ أو ما يشبهه. ذلك أن التقاء ذروة الشفافية بذروة المرآوية، يُجيِّر كل أفضليات الأولَى، لمصائد وحبائل للأخرى. وفي حين تبرز فوريةُ (المعلومة) وعالميةُ انتشارها كأعلى تقنية لكونية المشهدية، وتفوّق ظاهرة المجتمع العلمي، كمجتمع شافّ بكل أنظمته ومعاييره ـ على صعيد المفهوم فحسب ـ فإن المرآوية تبدِّد المعلومة لصالح الصدمة الانفعالية، وتستخدم الفورية والشمولية لتخطيف نتوءات المشهد وتسطيحه، وتحويل الشمولية إلى بَدادٍ، إلى تَشظية، فَتَذْرِيَةٍ.

وإذا كانت الميديولوجيا أصلاً ـ كما يحاول /ريجيس دوبريه/ أن يركّز إبستيميتها في كتابه[2]، تعني في الأساس الأداتية والتوسيط، وكانت الصورة ـ بصرية أو سمعية ـ هي مثال هذه الأداتية، فإن المرآوية تحاول تخطيف هذه الميديولوجيا من إبستيميتها الأصلية. ذلك إنْ كانت الصورة تجريداً للمشهد، فإن المرآوي تجريد كذلك للصورة نفسها. فإذا عدنا إلى الترسيمة الأولى لعملية الميديا، أي إلى هذه العلاقة الثلاثية الحدود، بين مرسل وواسطة ومُرْسَل إليه، وجدنا أن الإعلام التقليدي يقرّ للميديا بحدودها الثلاثة تلك كما لو كانت تشكل أيقونته الواقعية. وربما أغرت هذه الترسيمة التناولَ العلمي الأول، الساذج، بالمراهنة على نوع من التوازن بين الحدود

الثلاثة التي لا تتحقق أية عملية إعلامية بدون توافرها على مستوى واحد من الإجرائية، مع الإقرار باختلاف مراحل ثلاث للدور الواحد الذي تمارسه الترسيمة ككل. ومع أن الإعلام الكلاسيكي المتطور مع تطور العلاقات الرأسمالية الاستهلاكية، وصولاً إلى ما يسمى بسلطة الإعلان، قد أعطى تميزاً خاصاً للحد الوسط، للوسيلة أو أداة النقل، باعتبارها قادرة وحدها على استخدام الحدين الآخرين لصالحها بالذات، أي أنها قد تحجب المرسِل نهائياً، وتُقَوْلِب المُرسَل إليه على شاكلتها - إلاّ أن انفجار لحظة المرآوي الراهنة قد استهدف تجريد كل هذه الترسيمة بحدودها الثلاثة، وتميزات هذه الحدود عن بعضها، من حيث القيمة والفعالية المتوفرة لكل منها في تحقيق العملية الإعلامية. ذلك أن المرآوي يضع حداً لسؤال المشهدية أساساً. فإن سهولة انقلاب المعلومات إلى صور عن ذاتها ولذاتها، تُمهِّد للسهولة الأخطر، وهي جعل الصورة كافية بذاتها. وبالتالي، فإن وجود ← الصورة يغدو هو الواقع. ولا حاجة إلى أن تكون الصورة سوى انعكاس ذاتها. لكن المرآوي يحقق النقلة الأبعد والأخطر في هذا المسار، لأنه يُخضع الصورةَ عينها لما كانت أخضعت الصورةُ أصلَها له، أي تبديد قوامها الشبحي بتشبيح أكبر. فالصورة منذ أن قطعت صلتها بطرفي العملية الإعلامية، المرسِل والمرسَل إليه معاً، وأنشأت مرتبتها الخاصة المستقلة عنهما تماماً، كما في مرحلة سيادة الإعلان، فقد سهل على المرآوي أن يختطفها في ذاتها؛ وذلك بدمج وظيفتي المرسِل والمرسَل إليه، فيها عينها. فتغدو الصورة باعثةً على/أو مرسِلَة لـ - صُوَرٍ، ومتلقيةً لإنتاجها العتيد ذاك. ومن هنا ينشأ مصطلح: الحرث - في - العدم. فالمرآوية تريد أن تبرهن على قدرتها في خلق عالم كامل موازٍ للعالم الذي يعرفه كل إنسان ويعيش فيه، بحيث يزول هذا العالم الآخر- الحقيقي؟ - إلى الاضمحلال. نعلم حينئذٍ لماذا يوصف هذا العصرُ بعصر - اضمحلال - اللغة. فحين يتلاشى العالم أيةُ لغةٍ يمكنها أن تحكي بعدُ؟

موت الصورة

والآن، هل نعلن الدفاع عن الصورة، وليس الحربَ على الصورة. كما لو كانت استعادةُ عهد الصورة قد توقف حتمية القضاء المرآوي. ومن الطريف حقاً أن نعاين هذه الاستعادة ونتذكر ملامحها الفلسفية الأولى. فالصورة أقدمُ عملية تعاملَ بها الفكر منذ فجره لتحديد شبكية علاقاته بالمحيط. إنها الصلة العذراء للفكر بالعالم كمحيط حيوي، كجغرافية.

لولا الصورة لما كان شيء. ولاستحال كل تعيين. جسدي يقوم، وفي ذات اللحظة يقوم كل ما هو جسد آخر، عن طريق الصور التي أتلقاها عنه ومنه. وإذا كنا اعتبرنا فيما بعد، ومع نشوء التفكير المعرفي، أن كل ما يأتينا عن طرق الحواس

هو صور، فقد غدونا نعتبر كذلك أن الفكرة ليست سوى صورة مقطوعة عن/أو مرفوعة عن أصولها الحسية. وسمحنا لعقلنا فيما بعدُ بجعل الصورة نفسها تولد صوراً، وكذلك للفكرة أن تولد أفكاراً سواء كانت موازية لخط توليد الصور، أو في أية حيزات أخرى مختلفة. ولقد حاولنا دائماً الإبقاء على ذلك التمييز بين التفكير بالمجردات، والتفكير بالصور، لِنُبْقي على مستوىً للمعرفة، وآخر للفن والإبداع. وتابعنا هذين الخطين، وكلَّ الخطوط الفرعية الأخرى المنبثقة عنهما، تحت خيمة مصطلح أوسع دعوناه: **الثقافة**. وصرنا نتداول أسماء الثقافة وكأنها عملة مشتركة تتبادلها الحواس والعقول، وتنبني بحسبها مدارجُ المجتمعات الإنسانية المختلفة. لكن عبْر كل الصروح الثقافية الكبرى تبقى حضارة الصورة هي أمّ الثقافات جميعها. فالصورة في المآل الأخير ليست سوى الواقع. وتشويهُها أو تخطيفها لا يعني سوى إلغاء الوجود. وكانت الحضارة سعياً واعياً من أجل خلق التوازن بين الصورة وما تدلّ عليه. وبهذا الإصرار يمسي تشكيلُ الصورة مِفصلاً معرفياً لالتقاء الفكر بالواقع، كما لو كان التشكيل هو التفكير. الأمر الذي تنبه /**ألان باديو**/ إلى مِفْصَلِيّته الرئيسة في منعطف الحداثة البعدية، وإن لم يكن ليقبل الاندراج في عداد القائلين بها[3]. فالتشكيل التقاءٌ لأفكار العصر الكبرى المولدة لعصريته. وهو التقاء بمثابة اكتشاف ذاتي. إذ إن التشكيل مكانٌ لعرض هذا الالتقاء، وعرْضُ انتظامه كالتقاء في الوقت عينه. فالتشكيل محكوم بـ ـ عرض ـ ما يُشَكّلُه. فليس هو شاشة انعكاس، لكنه مشهد في حالٍ من التوالد المشهدي المتواصل؛ **فالعالم كائن بصري منذ تفتح وعي** الإنسان الأول عليه. إنه يعرض ذاته عبر مشاهد لا تنتهي. وحاسة البصر أعطت لفظيتها ودلالتها لكل آنات المعرفة والوجود في كل اللغات الإنسانية. لذلك استعارت بقيةُ الحواس لفظةَ الصورة لتشارك في عملية بناء المعرفة، كما لو كانت عيوناً من نوعٍ مختلف. وليس القول المأثور فلسفياً ثم إعلامياً أن العين تسمع والأذن تبصر، إلا محاولة لربط هاتين الحاستين بأهم نتاج لهما وهو الصورة بالذات. ثم إن القراءة والكتابة لم تجيئا إلى الحيز الحضاري إلا لتمدّا من فعالية البصر إلى البصيرة. فالمعرفة في نهاية التحليل صورة تعرف نفسها أنها كذلك، تقرأ الصورة وتكتبها.

إن تشفيف الوجود هو تصوير لذاته. وإن مرحلة **المجتمع الشفاف** تعني بناء المشهدية التي تعرف نفسها على أنها كذلك. وليست المشهدية سوى مَسْرحة للمكان، تحريك حيوي درامي لكل مواقعياته، بحيث تحضر كلُّ كواليس المسرح وأشيائه ومناظره وديكوراته وأقنعته. تحضر جميعاً في مقدمة المسرح. فالخلفية مرئية كذلك، تتسكع على حافة الخشبة[4].

وإذ تحضر المشهدية يحضر القَصّ في آن. هناك ما يمكّن للسرد أن يسرد قصصاً عنه. فالمشهدية هي إعادة ولادة اللغة أنطولوجياً ـ على صعيد الواقع والوجود. إنها

تقدم شرط المثول للعبارات الصوتية. تُزَوّدُها بذُخْر من صور المشاهد الحقيقية. بذلك تكافح اللغةُ حتميةَ الاضمحلال في صمت الشاشات الالكترونية اللامعة. تسترجع صورتها الأولى من عدمية الترميز التخطيطي، والإحداثيات الهندسية. إن انبعاث حضارة الصورة يعني إعادة مركزية البصر. وبالتالي كان لا بدّ أن ينتشر العالم من جديد على مدّ العين والبصر ـ كما يقول عربيّنا البدوي. لكن في هذه اللحظة بالذات جرى تخطيفُه.

ما لم تبرز بكل قوة وثقة هذه العلاقة الأولية: بين المشاهد والمشهد، فكل شيء يدخل في طور الانعدام من شيئيته. وبذلك تُستَبدل جغرافية الكون كله بشاشة تلفزية. ولأن الصورة هي وجه الإنسان والحقلِ والقمر والبيت والبركان والذئب، فإن تشبيح الصورة هو إعلان عن تصحير الأرض. فليس صدفة أن ينتهي تشكيل العصر الالكتروني إلى المرآوية في الوقت الذي تموت عروق الشجرة في الأرض اليابسة. فالمرآوية هي ذروة مراحل الحجب للـ ـ ما يحدث. إذ إن هذا المايحدث اليوم هو إغلاق التشكيل، وَقْفُ الحدوث. لذلك تُشَنُّ الحرب العالمية الثالثة، ابتداء من مدخل «بقية العالم»، من مركزية البوابة العربية، وتُشَنّ أخْطَر معاركها ضد حضارة الصورة. فهذا الموقف الجغرافي ليس مصادفة خالصة. إنه الحدّ الذي يُمفْصل: يصل ويفصل، بين خاتمة «نهاية التاريخ»، وبعث الجغرافية. والحرب العالمية الثالثة، انطلقت من تدمير إمكانيةٍ لمشهديةٍ مختلفة تولد على حدود هذا التمفصل، وذلك إمعاناً منها في استمرارية إلغاء الجغرافية، وتأخير عودتها إلى خارطاتها الطبيعية الأولى، إلى أجل غير مسمى.

لنتوقف قليلاً ونتبصّر المشهدية التي كانت على وشك الشروع في بناء تشكيل التمفصل بين خاتمة «نهاية التاريخ»، وبعث الجغرافية، حسب ذلك المصطلح من الجغرافية البشرية، المعبَّر عنه باسم «بقية العالم»، ابتداءً من حدودها المباشرة مع المشروع الثقافي الغربي الذي اختار لنفسه موقع الالتباس دائماً بين حيّز ـ داخل ـ العالم، وحيز ـ خارج ـ العالم، متميز عنه، وواقع فوقه بصورة ما، أي متمسك بالمسافية.

مولد الجغرافية بعد «نهاية التاريخ»

نستطيع أن نصل مما تقدم عرضه في هذا البحث من بدايته، إلى تثبيت هذه النقطة الأولى، وهي أن نقد العقل الغربي ارتضى مفهمة راهنية لذاته على ضوء أيقونة «نهاية التاريخ» سواء كان بحسب التحديد الجدلي الأول عند صاحبه /هيغل/ ، أو بحسب تأويل ألكسندر كوجيف، أو (التنظير) الأخير الذي التزمه فرنسيس فوكوياما، للأمركة الفورية[5]. وبالتالي فإن هذه المفهمة لم تخرج عن حيز تشكيل العقل الغربي نفسه. فهي تمتُّ إلى لحظة النقد التي أتت بها الحداثة التقليدية اعتماداً على شرعنة ذاتها تاريخانياً. وأما لحظة نقد النقد التي تمثلها الحداثة البعدية، فهي تقع مفهومياً خارج «نهاية التاريخ». فهي ما يأتي بعد هذه النهاية. إذ إنها لا تستطيع أن تشرعن ذاتها بالإعلان عن نهاية الشرعية نفسها. الأمرُ الذي يوقع أحد فلاسفة الحداثة البعدية - /جياني فاتيمو/ - المُجَلِّين[6]، في خطأ التوحيد بين «نهاية التاريخ» والحداثة البعدية نفسها. وعلى كلٍ، فإنه يهمنا نحن هنا أن نؤكد على هذا الموقع المتخارج للحداثة البعدية عن شرعنة ذاتها من داخل مفهمة التشكيل العقلاني الغربي الذي كان موقوفاً، برأي جميع فلاسفة الحداثة البعدية، على ربط التحرير بمركزية الذاتية اللامتناهية. ونضيف نحن في هذا السياق أن أهم ما يميز أيقونة الحداثة البعدية - وبرأي هؤلاء الفلاسفة أنفسهم كذلك - أنها تتخلص من ربط شرعنة تحريرها بالتاريخانية، فهي فجأة تُسْقِط نفسها من خط (التقدم) الطولاني، لتقع مرة واحدة على (عرضانية) الأرض. من هنا كانت تعود إلى الإنضواء داخل «بقية العالم»؛ وتدخل على خطوط العرض للجغرافية. وبذلك تتحقق القطيعة الكبرى للحداثة عينها - بصرف النظر عن وصْفها بالتقليدية أو البعدية - إذ تطرح التحرير كمبدأ لذاته، يستمد شرعيته من هذه المبدئية بالذات، دون حاجة إلى إعادة ربطها مجدداً بأية أوهام عن اللامتناهي، المفارق أو المحايث. لكننا نعلم مع الأسف أنه سرعان ما وقع الغدر بهذه البداهة التي أدركها /كانط/ وأقام على أساسها أول لحظة انعطافية في تاريخ النقد، نقد العقل (الغربي). من هنا يمكن أن يُفهم إلحاح /هابرماز/ على رفض لحظة: نقد النقد، التي تمثلها الحداثة البعدية[7].

خلال المساحة الزمانية الخاصّة بإنجازات المشروع الثقافي الغربي منذ (التنوير)، حتى سقوط الإيديولوجيات النهائي في أواخر القرن العشرين، كانت الحداثة كمبدأ للتحرير قد تنازلت عن شرعيتها الذاتية، ورضيت أن تعيد ارتباطها مجدداً بمركز للشرعية، منزاح عنها، تمثّلته في صنمية الذاتية اللامتناهية التي ارتبطت بمفهوم الإنسان (الأبيض) والتمركزية الأوروبية، كبديل عن اللامتناهي الإلهي للقرون الوسطى. ذلك أن هابرماز يريد إبراز التميز بين الإيديولوجيات، كـ(حكايا مستحيلة)، وبين الحداثة الأصلية، باعتبارها ليست إيديولوجيا ولا حكاية مستحيلة بين الأخريات، أو كالأخريات. مما يقود إلى القول إن سلطة نزع الوهم (La démystification) ذات حيز محدود لن تطال الحداثة كتنوير حامل شرعيته بذاته، ولكنها تطال مساحة كل (الحكايا المستحيلة) الأخرى التي اغتصبت تأويلات عن شعرية الحداثة، وادعتها لنفسها وحدها. ومن هنا يجيء تحليل (ڤاتيمو) الأخير لموقف هابرماز هذا كما لو كان ينفي إمكانية، أو بالأحرى ضرورة نقد النقد. فيكون هابرماز بذلك مخلصاً للتراث الفلسفي الألماني، المطبوع أصلاً بالتيار الكانطي. في حين أن المدرسة الفرنسية تحاول أن تتجاوز حاجز الوهم الجديد الذي أقامه الجناح (اليهودي) الذي يتعمد الخلط بين نهاية للفلسفة، ونهاية للحداثة [التقليدية]، وحتى «نهاية التاريخ» عينها، على طريقة ليوتار ونانسي وسواهما ـ كما لاحظ بذلك عن جدارة آلان باديو. وبنى مبادرته لـ (بيان من أجل الفلسفة) على أساس من تهافت هذه الدعوة ذات اللون المعروف، وانقضاء الحماس الانفعالي التالي على أثر صرعتها الأولى. ومع ذلك، يبدو (ڤاتيمو) ـ وهو من المثابرين بجد على تتبع النجوع المتزايد لمفهمة الحداثة البعدية لأهم مشهديات فكر العصر ـ أنه يميل إلى عدم السقوط بين فكي الإحراج، بين العقلانية الكانطية المتجددة على يد هابرماز، ونزعة الكارثية المأتمية، الناعية للحداثة عند ليوتار وجماعته. فينحاز نهائياً إلى جانب المعين النيتشوي الهيدغري، وبخاصةٍ الهيدغري منه[8]. ذلك أن «نهاية التاريخ» لن تكون دفناً حاسماً للتاريخ. ولكنها نوع من استحضار التاريخ بصورة عرضانية تخلصه من زمانيته الحادة، ذات البعد الواحد، المتجاوز لإنتاجاته بصورة دائمة؛ ونوعٌ من مفاقمة متزايدة لنزعته التجاوزية التي تغدو كما لو كانت هدفاً لذاتها فحسب. استحضار التاريخ عرضانياً يعني إعادة عرض مشهدياته في مواقعيتها، كما لو أنها صارت أيقونات قابلة للاصطفاف حسب مكانية تجاورية تتيح رؤيتها جميعاً، وإمكانية التجوال الهادىء بين أحجامها الحقيقية. ومن هنا لا يعود ثمة مغزى واقعي للتجاوز، ولكل السحر الإيديولوجي الذي عشّش في لفظيته، لدى أجيال أفكار متتابعة. فنرى هيدغر يداور هذا التاريخ، يستحضره دائماً، ليعيد تأمله، ويمارس تطهيره ومعافاته من أوهامه، ليحقق ثمة خطوة ما خارج متحفه. فالميتافيزيقا التقليدية ليست مطلقة الحضور، ولا غائبة أو مغيّبة بفعل إقصاء أو إخفاء اصطناعي.

على العكس فإن مثولها في أفق الحاضر، واندراجها هكذا في مشهدياتها الحقيقية، هو الذي يسمح ببناء البداية الجديدة حسب صيرورة مبرأة من أحمالها العتيقة، ويجعل عملية إعادة (التأسيس ـ في ـ المختلف) تشف عن مشهديتها، أي تقدم نظام بنيتها الذي يجعل هذا التأسيسَ في المختلف فعلاً وواقعاً، وليس شطحاً أو تهويماً رومانسياً. إذ إن المختلف ينبغي أن يكشف عن ذلك الآخر الذي يختلف عنه: بماذا ولماذا. أليس المختلفُ القادم يحمل حقاً معه كل ما يختلف فيه عن سواه؛ إذ لَعَلَّ أهم خاصية لهذا التأسيس في المختلف، هي إعادة سرد التاريخ عرضانياً.. أي تحويله إلى ما يشبه مواقعية جغرافية. عندئذٍ يغدو المكان فسيحاً يسع الجميع، بدلاً من خطية الزمان الخاضعة لديكتاتورية اللحظة الآتية التي لا بد لها أن تحل في مكان السابقة. فلما كان الماضي يحرم كل أحداث التاريخ من لحظات حاضرها دون أي تمييز فيما بينها، فإن إعادة عرضها حاضرياً، لا يعني الإتيان بها مع حواضرها، فذلك مستحيل طبعاً. وبالتالي ستكون عودة مثولها مجردةً عن كل حالات التضخيم والأسطرة التي كانت لها، وحجبت أحجامها الفعلية في أوقاتها. فمن مهمة التأسيس ـ في ـ المختلف، أن يقدم نفسه كتأريخ مختلف في سياق التاريخ العادي. وإلاّ لامتنعت رؤيته في أي مكان.

هل يمكن أن نسمي هذا الموقف نقدَ النقد. إنه موقف لا يعين واحديته الخاصة، بقدر ما يدعو إلى تعددية لامتناهية من المواقف في حالات التأرجح هذه بين تاريخ معين، وما يأتي بعده. مثلما لا يمكن الجزم بأية خاتمة لـ«نهاية التاريخ»، فإن نقد النقد يظل باحثاً عن نصه دائماً. لا يعثر عليه إلاّ ليفقده ويفتقده في نصوص أخرى. لذلك حاذر فكرٌ، من مثل الفكر الهيدغري، أن يورط بياناته في تَلَفُّظِيّاتٍ حاسمة قاطعة حول نهاية للتاريخ أو نهاية للميتافيزيقا. بالرغم من انشغال هذا الفكر واشتغاله على تخوم هذه النهاية، كما لو كانت هناك دائماً نهايات كثيرة متنوعة وغير متوقعة. وإذ لم يعد مصطلح التجاوز هو نفسُه، ولا حتى التعدي، ولا النهاية، فإن حدَّ (المابعْدُ) في أيقونة الحداثة البعدية، ليس حاسماً ولا قاطعاً. يأتي بجديده؛ ولكنه ذلك الجديد بوهن. Nouveau faiblement، إنه شبه الجديد، والفوري، شبه المفاجىء، وليس هو كذلك تماماً.

لذلك فالحداثة البعدية حتى تتمكن من مُفاقمة بَعْديَتِها تلك فإنها بحاجة إلى جرّ كل تاريخ الحداثة في عربتها بالذات. فالمابعدية تحديد جهوي لا يتم فهمه إلاّ بربطه بعدياً دائماً، بما قبله، إلاّ بالنظرة المتأرجحة بين حدي الماقبل والمابعد. لكن هذه النظرة مكانية جغرافية، وليست تاريخانية. لأنها تحاذر من استعادة التصنيف الانقسامي، وهي مهمومة أساساً في جعل جغرافية ـ كل ـ العالم تتجاوز حقاً ـ ونقول هنا تتجاوز لأننا لا نزال نتفكر البدائل ـ تتجاوز تاريخانية الانقسامية: «بعض

العالم» مقابل «بقية العالم». فإن الحداثة البعدية ـ الغربية ـ تريد أن تقدم مشهدية الانقسامية الماضية (التاريخانوية والحضاروية) كما لو كانت متحفيّتها الخاصة، الحاملة لدروس أعظم ما يمكن للعقل الانقسامي أن يحقق من مغامرات المعرفة والسلطة التي أتيحت لـ بعض العالم أن يجريه بذاته نيابة عن «بقية العالم».

لكن ما تقوله الحداثة البعدية عن هذا الدرس، هو أنه درس لا يتكرر لا عند أصحابه الأصليين، ولا عند من يريد التشبه بهم. وكل فائدته هو أنه شكّل رحلة محتومة، لا مندوحة عنها، للتاريخ عندما جرب بعض أبنائه أن يحشروه ويستوعبوه في تاريخانيتهم الخاصة، كعنصرية إيديولوجية محددة الملامح، أفضت في النهاية إلى أن تقوم هي ذاتها بالبرهنة على استحالتها، فاتحة الطريق بذلك أمام العقلنة الوحيدة الممكنة التي سوف تستمد شموليتها ـ خاصية العقلنة الأساسية ـ من شمولية المكان فقط، وذلك عندما تصبح كل خطابات التاريخ تعبر عن مفهوم المكان وغناه اللامحدود. من هنا يدخل العالم مفهومُ التاريخ، أو يسترده بالأحرى؛ ولا يعود العالم مجرد ساحة لخطابات ذلك المفهوم. فيكتشف المشروع الثقافي الغربي في نهاية رحلة الحداثة أن بعض العالم لا يمكن أن يحل عن العالم كله. وأنه ما أن يتم هذا الفصل من خلال لفظة (بعض)، حتى يتحول مضمون اللفظة إلى إقصاء مزدوج: عزل وتمييز، وبالتالي يقع الخروج من العالم كجغرافية، والدخول إليه عنوة كتاريخانية.

إنْ يكن ثمة ثورة حقيقية في واقعة الحداثة البعدية فهي أنها تعلن عن عالمية العالم لصالح كل ما ومَن في هذا العالم. يبقى أنه إذا كان ثمة امتياز لهذا الإعلان فإنه يتمثل في نوع من الارتباط بالمشروع الثقافي الغربي، فهو أن هذا المشروع استطاع أن يُمَشْهِدَ كل ما يمكن لمفهوم العالم أن ينتجه عن ذاته من خطابات، وخطابات مضادة، وذلك عبر تاريخانية خصوصية مرتبطة بتشكيل أنتربولوجي محدد، هو التشكيل المنعوت جغرافياً بالغربي. وقد يكون أعلى تجليات هذا الامتياز هو أن المشروع الثقافي الغربي قد بلغ أخيراً حالة وعي بالغةً أقصى درجات الموضوعية في لحظة الحداثة البعدية، عندما يُقِرُّ، ومع «نهاية التاريخ» ـ نهاية تأريخه ـ أنه مجرد واحد في متعدد، وإن كان هذا الواحد يمثل نَدْرَةً، لكن هذه الندرة تشترك في صناعة المتعدد ذاته. كما لو أنه لن تولد ثورة الجغرافية إلاّ عندما توشك ثورة التاريخ على الانتهاء. فالعالم يهجم عرضانياً على صراط الزمن الخطي النحيل، ولكن دون أن يمحوه، بل يفرّعه ويفردنه، ويغزل من الزمن الواحد أزماناً لا حصر لها، تقابل تعددية الحضارويات والأنتربولوجيات.

إن حدي الحداثة البعدية ـ (الحداثة) و(البعدية) ـ متضامنان. والبعدية لا تفرض جديدها إلاّ إذا حملت في معطفها كل الحداثة كتراث. ولذلك قامت علاقة التأويل بين طرفي هذه العبارة كمنهج وحيد لعودة الممارسة إلى السؤال الفلسفي باعتباره ليس

سؤال الحقيقة، بقدر ما هو سؤال ـ عنها. فالتأويل ـ الذي صاغ وعيه الحداثوي / غادامير/ ـ يقدم نفسه، ليس مجرد بديل عن البرهنة التقليدية، لكنه يحمل منها طموحها الرئيس في ← الإقناع، دون أن يقيد نفسه بالأساليب المُقَعّدة. ومع ذلك فالتأويل لا يريد إقناعاً نهائياً، لكنه يضعنا في جو الإقناع، يجعلنا نتلمس حدوده، ونتقرّى تخومه. يعرض للشيء، للفكرة؛ ويحرص على الإبقاء على ثمة مسافة بين عرضه هو للشيء، وبين الشيء نفسه. أي أنه يدع فعْلَ العرض نفسه يشفّ عن نظامه كعرض، دون أن يدعي أكثر من ذلك. هناك عروض للحداثة عن ـ الحقيقة. هناك مشهديات ـ عن الحقيقة، وليس بالأحرى: للـ ـ الحقيقة (بالحرف الكبير).

قد يوحي التأويل بالريبية والنسبية. هذا صحيح إلى حد بعيد. ولكن إذا عاملنا التأويل ذاته بما يقوله، هو نفسه، عن الحقيقة، لوجدنا أن التأويل ريبياً ونسبياً إلى الحد الذي لا يلغي فيه شروط الحقيقة، بقدر ما يحوم حول /ويعدّد إمكانيات لها؛ يصبح التعامل معها كـ معارف. وكل معرفة تنشىء نصها، تسرّد سرْدها. فلا نقع في النهاية إلاّ على نصوص أو قصص، تساهم في إقناعنا ضمن حدود متفاوتة. والفارق النوعي، المعرفي ـ إن شئنا، بين النسبي والتأويلي، هو أن الأول لا يعرف نفسه أنه كذلك، وأن الثاني يخال، أو يحاول على الأقل أن يعرف نفسه أنه مجرد تأويلي، وليس شيئاً أكثر أو أقل من ذلك.

إيكولوجيا العقل

نُذكّر بهذا المنعطف المعرفي لنعيد الانتباه إلى أن المشروع الثقافي الغربي الذي عكس دائماً فكر الذاتية اللامتناهية، ثبّت مبدأ الصراع كأساس لمفهوم الزمن في المذهبيات التاريخانية. وقد تمثّل هذا الصراع في مُسَلَّمة ضمنية، تعني أن لعبة الصراع تقتضي أن يكون هناك خاسر ورابح في المحصلة الأخيرة. وإذا كانت قد تواترت قاعدة اللعبة هذه في جميع ميادين الحياة اليومية، الفردية والجماعية. وشكلت إبستيمية الخطابات الضمنية لعروض العلوم الإنسانية، وقامت بدورها المطلوب داخل النظام الاستراتيجي للعالم الذي يوشك أن يوصف بالقديم؛ فإن قاعدة اللعبة هذه تواجه الآن تحدي التحول الجديد الذي تفرضه ثورة العالم الكوكبي للإنسانية ككل، مقابل المناورات القديمة في الإقصاء والتحييد والانحياز والاستقطاب. فلا بد أن تتغير اللعبة نفسها. إذ إن معركة هذه الثورة تلزم العالم كله، إما أن يخرج منها رابحاً كله، أو خاسراً جميعه. هناك حلبة لم يعد يتقابل بها وفيها، الأفرقاء كأقلية إتنية ضد أكثرية العالم، أو ضد ما دعوناه بـ«بقية العالم». بل يقف جميع الأفرقاء في معسكر واحد. وليس هناك معسكر آخر، ليس مأهولاً بعد بأي عدو نبحث عنه، أو نصطنعه: إنه ينطلق جغرافياً ليغدو كونياً. ويحمل بياناً واحداً عن بقاء الإنسان الذي لم يعد له وطن أصغر من وطن كوكبه الأرضي، ليحتمي به منعزلاً في إقليم، أو جهة، كشمال أو كجنوب، ويمارس منه، من تلك العزلة المكانية، أفضليات نخبوية، ضد «بقية العالم»، متقنعة بنصوص تدعي امتلاك الحقيقة الكلية.

ما كان يسمى في حقبات الحداثة -التقليدية الأولى، من التاريخ الخاص بالمشروع الثقافي الغربي، بالصراع ضد الطبيعة، ثم غدا صراعاً اجتماعياً، وانتهى سياسياً عالمياً، فإن كل الأطراف هذه، التي كان يناضل ضدها الإنسان الغربوي، كالطبيعة، والتخلف الاجتماعي، وضد الإنسانية الأخرى المقصية خارج أفضليات مشروعه الثقافي، نقول: هذا الصراع يشهد اليوم بداية اندماج البيئة الأنتربولوجية (الإنسوية) بالبيئة الحيوية. فإن نهاية «التأريخ» الغربي، تفتح على عودة نحو ← التاريخ، الذي

هو بدوره لم يعد يضم فقط إنسانية تعددية، ولكنها تعددية حيوية ـ كوكبية ـ كونية. فالمنظور الإنقسامي السائد يتحول إلى أثريات (أركيولوجيا) ذلك التأريخ، قبل بلوغه نهايته. واللوحة التصنيفية التي درج (العالم القديم) على ترتيب وتنضيد كائنات الوجود بحسب مبدأ الصراع فيما بينها، في رُتَب وقيم متنافرة متخاصمة أبداً، تلقى أخيراً نهائتها، ما أن أمسى المصير الإنسوي ككل مرتبطاً بالمصير الحيوي، بشموله العالمَين الأصغر والأكبر.

عندما يلتقي هذا الفكر مع حقوق الإنسان، معنى ذلك أن ثمة مشروع تصالح بين التأريخ والتاريخ، بين ما يعيد استقطاب التمايز لمركزية جديدة، وبين «بقية العالم»، حسب خارطة محض جغرافية فحسب، وليس حسب معايير، واعتبارات تاريخانية. ينتج من ذلك أنه أصبح من الممكن، ومن المشروع كذلك، النظر إلى الأرض باعتبارها قرية واحدة لكل سكانها، وأمّاً لكل أبنائها، ووطناً واحداً لكل مواطنيه. فإن مواطنية الأرض مرشحة لكي تتصدر كل لوائح الانتماء المعهودة. وبالتالي فإن أية فكرة لنظام عالمي جديد ينبغي أن تعبر أولاً عن مشروع اندماج بين الحيز الكوكبي الحيوي، والحيز الأنتربولوجي البشري(9).

ذلك هو التشكيل المفهومي الذي تقترحه الأحداث السياسية الكبرى التي ابتدأت بانهيار الاستقطاب الرأسمالي الشيوعي، وسقوط جدار برلين، وذلك قبل اندلاع حرب الخليج، وانفجار ظاهرة الأمركة كنوع من الاستقطاب الجديد بين تمركز للقوة العسكرية شبه الوحيدة، و«بقية العالم». ذلك الاستقطاب وحيد الجانب، القائم على تمركزية قوة عسكرية لا تجدُ أمامها ما يكافىء جاهزيتها من العنف التدميري والتقني. وبالتالي لا تلقى أيّ رادع فوري أو نوعي ممكن، يحدّ من ترجمة هذا العنف إلى نظام سياسي عسكري يلفّ بقية العالم أجمع. وهنا نلتقي مرة أخرى ذلك التعارض بين التشكيل المفهومي للمابحدث، وخطاباته الفعلية على أرض الواقع؛ فمن الواضح أن انهيار نظام الاستقطاب الدولي التقليدي لم يُنْهِ مبرر الوجود لكلا القطبين معاً. فقد تمت ترجمةٌ عمليةٌ فورية لهذا الانهيار إلى أفضلية خيار تاريخي واحد، احتكره قطب الرأسمالية مباشرة، وقد اتخذ لذاته جاهزية الأمركة، كما لو كانت الأمركة طريقةَ الحياة الوحيدة المتبقية أمام الإنسانية جمعاء. لكن هذا الخيار ليس خياراً، بل استعادةَ لنسخة عن نموذج التأسيس الكلياني. وذلك هو عنفه المحض.

لم يمنع انهيار الاستقطاب الدولي السابق من تحقق الحل المحتوم الذي كان هذا الاستقطاب يغذيه ويحشد وينمي قوى التدمير من أجل بلوغه، وهو الحرب العالمية الثالثة. كما لو أن أميركا لم يرضها أن يستقيل عدوها الشيوعي من دوره ذاك سلماً، فكان عليها أن تبحث عن العدو في موقع آخر، وتحت وجه مختلف. فاستقالة الشيوعي من دوره التقليدي كعدو مطلق لم تغن (الأمْرَكي) عن تحقيق (نصر) عسكري

حاسم على (العدو) الآخر: العربي. وهكذا لم تعش تلك التفاؤلية التي عمت، طويلاً. وبدا أن «بقية العالم» ليست مدعوة من قبل أحد لكي تختار نظامها. وبالتالي، فإن التمييز داخل الحيز الأنتربولوجي نفسه سوف يتعارض مع تَأحيدِيّة (L'homogénéité) الحيز الاستيطاني للكوكب الأرضي الذي هو بمثابة بيئة حيوية متكاملة. فالعالم مرشح للاستقطاب والانقسام مجدداً. وهناك خطابان أو أكثر يتنازعان ترجمات متباينة للحيز المفهومي الذي أنتجته أحداث نهاية لتاريخ الإيديولوجيا، مختلفة كلياً عن كل توقعات أو إرهاصات التصورات القبلية التي أعطيت عن «نهاية التاريخ» - بالمعنى الاصطلاحي. الأمر الذي يثبت فشلاً إضافياً لكل جدلية اعتمدت التأسيس الكلياني. فإن نهاية - تاريخ - الإيديولوجيا تقدم أيقونة مباينة لأيقونة «نهاية التاريخ»، التي تتوج التأسيس الكلياني. ويتمظهر هذا الفشل الإضافي في انهيار النظام المفهومي الذي يُبنين أيقونة «نهاية التاريخ»، من حيث هي هذا التتويج الإنجازي لنظام التأسيس الكلياني، كما وضع نموذجه الأعلى /هيغل/. إذ إن ما سقط من الإيديولوجيا ليس أحد أو كلّ خطاباتها فحسب، ولكن هي الإيديولوجيا كنظام أنظمة معرفية، يعطي لنفسه الحق في تفسير كل شيء بحسب منظور واحدي، ويخرج نفسه من دائرة أي تفسير. كل ذلك باسم عقلنة لا تجد ذاتها إلاّ عبر تأسيس كلياني يدّعي تعليل المتباين بالثابت وحده، مع إقصاء هذا الثابت خارج نظام الأشياء التي يعلن عنها بياناً واحدياً مستمراً.

التفاؤلية التي عمت الفكر الغربي بعد اضمحلال القطب الشيوعي كادت تلامسها أطراف طوباوية مستجدة مضت دفعة واحدة نحو تنظيم انعكاس سياسي لها، لم يلبث أن غدا العالمُ كله، كالعادة، ساحةَ تجربة له. ولقد دأبت أدبيات تنظيرية متكاثرة تستوحي هذا التشكيل المفهومي لتلافي إمكانية أية استقطابات جديدة بين القوى الجديدة المتصاعدة، وطرح استراتيجيات متنافرة تحت عباءة شعارية فضفاضة تحمل اسم نظام عالمي قادم، يتطابق مع أيقونة «نهاية التاريخ». ولقد ترعرعت هذه التنظيرات في أفق من انتشار فكر الحداثة العصرية، كما لو كان ثمة حوار، خارج عن أية برمجة سابقة، ينعقد، تلقائياً وصدفوياً، بين أحداث كبرى مفاجئة، لم يتفكّرْها من قبل أيُّ استبصار مستقبلي تَنَبُئي، وبين وَمَضيات هذه الحداثة، غير المكتملة وغير المنجزة تماماً. فمثلاً استطاع المعرفي/الحداثوي أن يقدم إشارات وامضة متعددة عن لا جدوى المسلمة الضمنية التي تؤسس أيقونة الإيديولوجيا، القائلة إن الخطاب الإيديولوجي يمكنه أن يغدو واقعياً أكثر من الواقع نفسه، عندما يملي على هذا الواقع إرادته، وفرض نموذجه من المعايير والقيم. إن زعزعة هذه المسلمة الضمنية ساهمت ولا شك في تقويض آخر وأقوى بناء عقائدي أقامته الإمبراطورية الشيوعية، إذ تمكنت من إحداث الشرخ المعرفي المطلوب، والصعب المستعصي في أوقات

الحماسات الجماهيرية الكبرى، ما بين الإيديولوجيا كنظام إنتاج فكروي، وبين إنتاجات هذا النظام نفسه، وطرح الأول موضعَ سؤال فلسفي وليس معيارياً فقط. فبدلاً من إملاء قوانين فوقية مُتَجوِّية، على حيزات غير متحيزة تماماً كالتاريخ والعلوم الإنسانية والاقتصاد السياسي، فإن إعطاء الأولوية للمايحدث يعيد المجاورة الحية بين العين المشاهدة، والمشهد المتحقق فورياً راهنياً. وبذلك تأتي المشهدية مفاجئةً لكاتب النص ومخرجه معاً، ما أن يتمّ العرضُ الأول، ويجلس الكاتب والمخرج بين صفوف المشاهدين. فالقول المأثور: **إن التاريخ لم يجر تماماً كما كان متوقعاً**، لم يعد قولاً آسفاً أو يعبر عن أسف، بقدر ما هو تشخيص للفعْل الحر، لفعْل الأحرار، ونطلق عليه اسم الصدفة لنقلل من شأن عقلانيته، غير العقلانوية تماماً. فليس التاريخ هو الذي يجري قبل أحداثه. بل غدا واحداً من هذه الأحداث نفسها، قد يأتي ولا يأتي، وحين يأتي لا يأتي حسب أي شكل سبق مجيئه المحض ذاك. حتى من كان يتوقع نفسخ الكتلة الشرقية قبل عامي 1989 ـ 1990 لم يكن بمقدوره أن يتصور بداية الانهيار من عاصمة هذه الكتلة، ومن مقام أعلى سلطة، وبقرار من حاكمها المطلق. فأحداث هذين العامين جاءت بتاريخ اختلاف التاريخ. صار الاختلاف نفسه حَدَثَ الواقع الذي جرى وسيجري بشكل مباين لذاته دائماً. والعقلنة الجديدة التي جهلتها كل عقلانوية تبسيطية سابقة أفرزتها مشاريع التأسيس الكلياني في طول التجربة الإنسانية وعمقها، هي التي تنزل حدثاً بين الأحداث، تحاورها وتنازلها وتلتف بها وعليها، وتخترق معها عتبات كل المخارج، ليبقى المنفتح يُذكِّر بالمغلق، ويستحضر معه قصة انغلاقه.

يمكن القول إذن إن التفاؤلية نزلت مجدداً إلى شوارع المشروع الثقافي الغربي. وقد وقع، صدفةً أو لعلاقةٍ ما، أن احتفالات المئتي عام للثورة الفرنسية، ما عتمت حتى انطلقت من باريس إلى شوارع العواصم الأوروبية الشرقية. وخلال أشهر، وأحياناً أسابيع، تهاوت أصنام الواحديات كلها، تباعاً كورق اللعب: إخْتُرِقَ جدارُ برلين. دُمِّر جلمودُه. وُزِّعت أحجارُه ذكرياتٍ صماءَ عن الحَجْر والحَجَر والتقطيع في جغرافية الأمكنة المسوَّرة. فالتحرير اختراق التسوير.

يحدث هذا في نصف أوروبا المُغَلَّقة المسوّرة، وأوروبا الأخرى، التي كان من المفترض أن تكون العدو الأول للمعسكر الشرقي الذي يتقاسم معها، وعنوة عنها، أوروبا كجغرافية قارية واحدة. أوروبا الغربية هذه تخلع عنها فجأة، وبدون أية مقدمات تنظيرية أو تَنَبُّئِيَة، صفتها الجهوية تلك، وتحس دفعة واحدة أنها معنية كلياً بهذا التاريخ الفوري، الاستثنائي الذي يصنع نفسه بنفسه على أقل مسافة منها. تشعر أوروبا الغربية أنها تستعيد أوروبا كلها. تدخل صميم المشهد الهائل الرائع الذي تندرج وقائعه العجيبة تحت حواسها. تبحث في المايحدث عن دور لها في ذلك

المشهد. لم تشارك في أي صنع. لكنها تشرع في الإحساس كونها صاحبة الفكر الذي صنع كل هذا. فإن انزياح تاريخ الإيديولوجيا من مسار المشروع الثقافي الغربي كلحظة تتويج للحداثة البعدية، المبرّأة من انحرافات الخطابات التاريخانية التي اعتقلتها قروناً عديدة، لم يسجل انعطافاً جهوياً أو إقليمياً، بل يؤشر إلى الخروج من التاريخاني وإعادة الاندماج في العالمي. فأي فكر بعد اليوم لن يلقى تشكيله الواقعي إلاّ إذا تفكَّرَ العالَمَ دون تحييد ذاته خارجاً عن جغرافيته، أو في أية زاوية منه، ولكن متميزة أو منفصلة عنه بأية منظومة تبريرية كانت.

تدرك أوروبا التي انتصرت على أعلى وأخطر حلقات انقسامها، أنها لن تستطيع أن تفكّر ذاتها إلاّ وهي إحدى خصوصيات هذا العالم. وأن هذه الخصوصية لا يمكن أن تدرك إلاّ من ضمن /وفي تجاور طبيعي مع خصوصيات المجموعات الإنسانية الأخرى. فالخصوصية ليست أداة عزل وانعزال بقدر ما هي إقرار واقعي بحق الآخر أن يكون له حيزه وطريقة وعيه لنظام هذا الحيز. فكانت التفاؤلية الأوروبية بعد أحداث الانقلاب الأوروبي الشرقي، مدعاة لإعادة التنظير حول العلاقة مع التاريخ، التي شغلت جهود فلاسفة الغرب عبر انعطافاته المعرفية الكبرى. فاليوم هناك من يوتّر من جديد لحظة نقد النقد. يدعو صراحة إلى الكف عن تلك الإيديولوجيا التي ادّعت دائماً قدرتها في السيطرة على التاريخ. فبدلاً من هذا الادعاء، عوضاً عن وهم السيطرة، ليس محتوماً القول بانتهاء التاريخ. هناك الحل الحقيقي، وهو ذلك (الثالث المرفوع) من النص العقلانوي الغربوي: بدلاً من السيطرة أو الإنهاء، هناك المشاركة في صنع التاريخ. لكن المشاركة لا تصح إلاّ إذا انهار ذلك الوسواس الخناث الذي يفصل دائماً بين حيز مفهومي لا يقع في أي حيز زمكاني، وبين مصطلح ← الخطاب على أرض المايحدث. ولقد قلنا سابقاً في صدد ثلاثية حقوق الإنسان (حرية، مساواة، إخاء أو تضامن) ان المحصلة التركيبية لهذه الثلاثية إنما تكمن في ثالثها - المرفوع واقعياً رغم تلفظه بيانياً - الذي هو الغدر بأيقونة التنوير: الحداثة. فالتضامن بين الأُسَر الإنسانية صار هدفاً غائباً وراء سلسلة من الإيديولوجيات التي حاولت أن تبسّط هذا الشعار، أن تفرض عليه شكلاً أو حداً يدعي أنه أكثر عقلانوية وأحقية من التضامن ذاته. فالخطاب الإيديولوجي تأوّلٌ قسري لحقوق الإنسان يلغي دلالة التأويل الأصلية. إنه لا يقترح بل يفرض ويفترض بياناً واحدياً يغطي النص الأصلي ويطويه نهائياً. وفي المآل الأخير لم يتم اكتشاف لعبة الثالث المرفوع إلا بعد أن قدم المشروع الثقافي الغربي استنفاذاً متواصلاً لإمكانيات التأويل الواحدي الذي كان يدعم استمرارية التمركزية الذاتية الغربية باعتبارها اللامتناهي الوحيد الذي يحق له أن يستوعب كل متناه آخر يولد داخل حدوده أو على أطرافها المتوسعة إلى ما لا نهاية.

إبستمولوجيا حضارية؟

لا شك أن الإنقلاب الماركسي في عقر داره، وفي حدود إمبراطوريته، الأوروبية الشرقية بخاصة، قد حلّ في الوقت المناسب من شيوع ثقافة الاختلافي والتعددي، وتجدُّد التنوير فوق ركام الإديولوجيا؛ يؤشر على ردْم الهوة التجريدية القائمة بين الحيز المفهومي والحيز الخطابي. يُفقِدُ المفهومَ اطلاقيته المنطقية ويتكاثر كأفاهيم أنطولوجية. يضيع الفارق بينه وبين الخطاب، بحيث تتحول الثنائية الإحراجية إلى ← توأمة جينالوجية. وبديلاً عن ثنائية المنطقي/ الأنطولوجي، ينفتح المكان على مشهديات تعددية في محيط من وجودية الإيكولوجيا [البيئة الحيوية] وإيكولوجيا الوجودية. و(براءة الصيرورة) النيتشوية كمفهوم، تمسي ← براءاتِ صيروراتٍ؛ مسرحُها جغرافية الإيكولوجيا، وإيكولوجية الجغرافيا. تلك هي نبذة فلسفية لتفاؤلية المشروع الثقافي الغربي في وقت انخساف الإيديولوجيا، وعودة التاريخ بدون ال التعريف المضخمة. ولقد فاقم هذه التفاؤلية ترشيحُ الوحدة الأوروبية المأمولة لمشروع بنيوي انقلابي لكل أوروبا، من الأطلسي إلى الأورال، كما عبر عنه الخطاب الفرنسي، ليس الفكري فقط بل الرسمي كذلك. ولقد انساق المفكرون في هذه المفاقمة للتفاؤلية كما لو كانت نهاية فعلية لكل أدبيات «نهاية التاريخ كمصطلح مشبع بذاكرة التاريخيانيات الهذيانية» على حد تعبير أحد الفلاسفة الإيطاليين المحتفلين بتنظير هذه التفاؤلية وهو /مورو شيروني/. فهو يلاحظ أن أوروبا في فجر التسعينات لم تعد مجرد تراكم من النزعات والنزعات المضادة، ومن الاندفاعات المخلّة بالتوازنات ودراميات المشكلات الاقتصادية. فهي كذلك أمست نسيجاً من نماء علاقات بالرغم مما يحف بها من مشاق وتعارضات. وقد أوشكلت على تحديد تحرك جديد للعلاقات الدولية، قائم على اجتياز العتبات، بحيث أن التعددية السياسية التي حققتها شعوب أوروبا الشرقية، قد غدت كذلك أفقاً رمزياً يغير من حدود العالم ذاته. «فإن زمن التاريخ واتجاهاته قد انفجرا، وأصبحت مهمة هؤلاء الذين يعيشون في التاريخ هي المشاركة في إيكولوجيا التاريخ، التي لم يعد من المحتوم فيها بالنسبة لتعددية الأزمان، والاتجاهات والحيزات،

أن تنحل إلى زمن واتجاه وحيز أساسية». فإن «هذه الاستراتيجيات في فرض التأحيدية لم تفشل فقط، بل كانت مصدراً لجنون غدا مسؤولاً عن إيقاع كوارث أخلاقية ومادية، هزت تاريخ قرننا. وأثارت أنواعاً من هذيانات تعقيليانية (des délires rationalisateurs)، كان من نتائجها المدمرة إلغاء تنوع التاريخ وتعدديته، كما الاقتصاد والمجتمع وسلوك الأفراد. فكل دعوى في محو تنوعية التشكل (le polymorphisme) وإبداعية التاريخ، ببعض البيانات التلفظية حول طبيعة التاريخ، قد صاحبها دائماً العديدُ من الأفعال السياسية المصممة والناشرة للعنف، يقوم بها بشر ضد بشر، وبشر ضد الطبيعة، وطبيعة ضد البشر»[10].

مورو شيروتي لا يفعل هنا سوى أنه يستعيد خلاصات فكر الحداثة البعدية ليؤطر بها المايحدث الراهن عبر الانقلابات الأوروبية الشرقية؛ فهو لا يسيّس الحدث بقدر ما يتلقاه ضمن تشكيل السؤال الفلسفي. لكنه يزوّده بحماسة التفاؤلية التي هي من جو العصر وراهنيته؛ فالمغزى الحقيقي لانهيار الاستقطاب الدولي السابق يجد حيزه ضمن تشكيل السؤال الفلسفي بحسب طرح الحداثة الجديدة، وطريقة هذا الطرح على العصر والواقع الدولي؛ بحيث إن التغيير الاستراتيجي في موازين القوى لن يخرج عن إطار هذا التشكيل. لكن عندما يستمر النظر إلى نتائج هذا الانهيار، كهزيمة لقطب ونصر للقطب الآخر، فمعنى ذلك أن النموذج المعرفي للاستقطاب القديم هو الذي لا يزال محافظاً على تشكيله السابق، ويتحكم في معطيات الأحداث المستجدة بحسب مفهمته الخاصة التي درج عليها في تعامله مع ظروف النظام الدولي المعهود الذي يتفق الجميع على إعلان موته، وتشييعه موتاً. فما لم يجر تبيُّنُهُ والاعتراف به هو سقوط الاستقطاب نفسه كنموذج معرفي. إذ يتم، على العكس، نقل نموذج الاستقطاب إلى الممارسة على شكل خطابات سياسية يومية، لكن في الوقت نفسه يجري تشبيح كلاً من هذا النقل وهذه الممارسة مرآوياً، وذلك باستخدام متجدد لثلاثية حقوق الإنسان كإيديولوجيا مقنَّعة، كتشكيل مفهومي زائف، يغطي المشهدية الفعلية لجملة المناورات هذه التي تقدم ذاتها كنظام دولي جديد (يلتزم) حقوق الإنسان. أما من يقوم بأعباء هذا الالتزام، يحرسه، ينفذه، فهو ذات التشبيح، المجرد من أية ذاتية فورية، والمُمَسْرح عالمياً، والسائر في ركاب عاصفة تنطلق من لا مكان، تعمّ كل مكان. ولا تكاد يُعرف لها كيانٌ ولا هوية. ومع ذلك تتلامح من خلال زوابعها الإعلامية أعلامُ الأمركة، التي هي، وليست هي، أعلام الأمركة وحدها، وفي الآن ذاته.

التفاؤلية الأوروبية عشية انكسار الاستقطاب، تشعر أنها منسجمة مع منطلقاتها المفهومية. ولعل أهم ما تعتز به هذه التفاؤلية وتقدمه على أنه المحصلة الأخيرة للمشروع الثقافي الغربي، هو استعادة ثلاثية حقوق الإنسان هذه المرة من كل شبكيات الإيديولوجيا التي فرضت عليها صيغة التفسير الواحدي، واحتكرت تمثيلها والحرص

على تنفيذها، في حين أنها كانت تحقق تأويلها الخاص كما لو كان المعادلَ المفهومي التام والوحيد لحيز الحرية والمساواة والأخاء الإنساني. تلك رحلة شاقة من حالة التسلم والتسليم بين سلسلة من الإيديولوجيات المتتابعة غطت تاريخ الحداثة الكلاسيكية، وكانت عبارة عن تأويلات تنكر ذاتها أنها كذلك، مُدّعيةً قدرتَها المطلقة على تكوين نظام أنظمةٍ معرفية شامل يحمي ويحقق وينمي أيقونة «نهاية التاريخ» باعتبارها تكاملاً وتطابقاً بين الأهداف العليا للتاريخ المعبر عنها بشرعة حقوق الإنسان، وبين الواقع الإنساني ككل. فيكتشف المشروع الثقافي الغربي أخيراً أنه كان ضحية لتأويلات متتابعة حجبت التعامل المباشر مع ما تدعي هذه التأويلات أنها تمثله وتقدم تشكيله الممكن الوحيد. التفاؤلية الأوروبية ترى في انهيار الامبراطورية الماركسوية ليس مجرد برهان لتخطي التاريخ لكل ما صُوِّر على أنه «نهاية» له، تختزل طوباوية التطابق الكلي بين «أهداف التاريخ» وصيغة معينة من الوثوقية، بل جاء هذا الحدث بما لم تستطع أية طوباوية أن تتفكره أو تلمّح له مجرد تلميح. كما لو أن التاريخ ينتصر مرة أخرى على أية «نهاية» له تقسره على إنجاز نفسه بحسب عقلنتها الخاصة، وتقدم هذه النهاية كما لو كانت تاريخيةً أكثر من أي تاريخ، وواقعية أكثر من الواقع نفسه.

فما كانت شرعة حقوق الإنسان تنتظره من «نهاية» حقيقية للتاريخ، هو تمكُّنها أخيراً من عرض مشهديتها الخاصة دون تدخل من قبل أية عملية إخراج أو توليف أو توضيب لمعالم المشهد ومستوياته ودراميته الخاصة به، بحيث يظل في مقدور هذه المشهدية أن تُظهر بنيتها الخاصة فيما يتعدى أية تأويلية لها أو مرجعية دخيلة، أو إيديولوجيا تنكر ذاتها على حساب التصاقها القسري بما تفترضه كذاتية لتلك المشهدية. فالإيديولوجيا ليست حالة حية في ذاتها. وهي تكافح لاكتشاف حياةٍ عصرية ما لتلتصق بها، وتمتصّ حيويتها. بالمقابل فإن فوز شرعة الحق الإنساني باستقلال مشهديتها عن كل البيانات الناطقة باسمها، لا يعني أن جميع هذه البيانات، أو إمكانية البيان نفسها، هي محض إيديولوجيات زائفة. بل إن المنعطف الذي يطل عليه تاريخ ما بعد «نهاية التاريخ» يتجسد في استعادة بداهة الحداثة ونصاعتها الأولى، القائلة إن التنوير هو الأبقى بعد كل منير. وإن مشروعية أي بيان عن شرعة الحق الإنساني تتركز في المعنى المخلص، لأن يأتي البيانُ ويأتي معه ما يسكت عنه عادة كلُّ بيانٍ، وهو كونه يقع دائماً على مسافة انزياح بينه، وما يدعي تمثيلاً أو تأويلاً له، أو النُطْقَ بلسانه. فلم يكن سهلاً أبداً مثلاً للإيديولوجيا أن تعترف بأنها مجرد بيان، وأنها في أفضل حالات إخلاصها للتاريخ لا تستطيع أن تقدم عنه إلاّ مجرد تأويل ما عبّر بيانها ذاك. وأن كل بيان ينبغي ألا يحجب عن نصه ما يجعله كذلك، أو ما ينتظمه باعتباره بياناً وليس الـ بيان. وبذلك فإن أحقّيته النسبية تتعلق ببنيته نفسها، وليس

بتلك المرجعية النائية عنه في الأصل أنطولوجياً، والتي يحاول أن يلتصق بها التصاقاً على الصعيد المعرفي.

إن تراجع الإيديولوجيا إلى حدود ← تأويل، يقلب الإبستيمية المعرفية التي احتكرت النطق باسم الحداثة منذ أن تمّ الغذْرُ بها في عصر التنوير، عندما حلّ منيرٌ واحدي إطلاقي محل ← التنوير، واحتكر كل حيزه. فكم كان من العسير على كل الناطقين باسم التاريخ أن يتواضعوا قليلاً، معترفين أنهم لا يقدمون سوى تأويلات، أو وجهات نظر. عندئذٍ كان من المنتظر حقاً أن تتهاوى إطلاقية الإيديولوجيا مفسحة الساحة أمام تعددية التأويلات. ويمسي عصرُ الحداثة البعدية ليس حداً أقصى لأي شيء. ليس قاطعاً، ولا قاطعانياً مع أحد. ويمكن تسميته بليونةٍ وعطف أنه العصر الأول في قصة وجود البشرية على الأرض الذي يرفض الانقسام والتقسيم، ويعجز عنه، لأنه لم يعد عصراً تاريخانياً، ولكنه وقت ـ بطريقة ما ـ للجغرافيا وحدها، لإيكولوجيا الأرض، التي إن وقع عليها أو فيها التقسيمُ انفسخ الكوكب الواحد، وابتلعت البشرية هاوياتُ ثقوبِ الفضاء السوداء المريعة!

لقد سمح هذا الانقلاب في التحول من إطلاقية الإيديولوجيا إلى أيقونة ← تأويل، ليس فقط بردّ النصاعة لشرعة الحق الإنساني وتحرير وجهها الأصلي من كل الأقنعة التي حجبته، وفرضت عليه صورَها المصطنعةَ واحدةً بعد الأخرى، بل أتاح كذلك عودةً لسلوكيات (الإتيكا) كندّ واقعي لما اصْطُلح عليه إبستيمولوجياً بالمناهج المعرفية. فلم تعد هذه الثانية سيدةَ الساحة دون منافس، فيما يتعلق بالتعامل مع وقائع الحياة. إذ إن سلوكيات الأفراد والجماعات لا تخص هموماً معرفية خالصة تتبع إدارتها وتوجيهها بما ينسجم فقط ومصالح أو آليات المؤسسات العاملة وفْقَ نموذج لاستراتيجية الإنتاج والتوزيع والتبادل اقتصادوياً، مُعَمّمة في جميع قطاعات الفكر والعمل والأخلاق. فالتأويل يكسر علاقات الاستقطاب. والحدود المتقابلة تتغير إلى علاقات تعددية تجاور تعددية التأويلات وتتحاور معها. من هنا فإن المعرفي/الحداثوي يعيد اكتشاف خَيَراتٍ كثيرة، يلتقي كلُّ المجتمعات دون تفريق بينها أو تمييز. ذلك أن كسر حدية النموذج المعرفي الواحدي يرفع الستار فورياً عن ثقافات المجتمعات الأخرى وتنوّعها الغني، ويُشرك لغاتها في تعبيرية اللسان الإنساني. فالتأويل يُمَشْهِدُ قبولَ الآخر ويفترض قيامَ أخلاق التبادل، والتجاور والمشاركة، على صعيد الكوكب الأرضي كله. ولا شك فإن الانتهاء من ميتافيزيقا الثوابت المطلقة كان هو المدخل المعرفي الأهم، الثوري الأكبر، في قصة العقل الإنساني عامة وليس الغربي وحده، كان المدخلَ إلى إعادة اكتشاف العالم كما لو لم يكن هذا العالم موجوداً من قبل. تلك هي ثورة المشهدية بعد تلك الموسوعة الكبرى من نموذجيات الاختزال والحجز والإقصاء والحجب التي شكلت فصولاً متتابعة من ميثالوجيات الأسطرة والتديّن

وصولاً إلى الأدلجة، التي كانت من اختصاص المشروع الثقافي الغربي وحده. لكنها كانت من أخطر وسائط الحجب والمناورة بين الفكر والعالم. فحين لم يعد ثمة حقيقة مطلقة، وذاتية لامتناهية تدعي حملها وحمايتها وممارستها من دون العالمين أجمع، انكشف سطح الأرض فجأة عن عوالم غير محدودة لا تتنبأ بها أية ذاكرة قبلية، ولا يحيط بها أيّ تمذهب كلياني، ولا يمكن أن تخضع لأية تمركزية مستهامة بعبادة الذات واحتقار الآخر، عندئذٍ لن تنفع في التعامل مع عالم فجائي كله، أيةُ منهجية تعتصم بالواحدية والتصنيمية والحدّية القصووية. فالسبيل الوحيد المتبقي أمام العقل هو أن ينزل من معقله ومعتقله الخاص المتعالي، ويحترف البداوة من جديد في جغرافية من المشهديات العذراء التي لم تفترعها عين من قبل أو بصيرة. تنتهي إذن رحلة التحويم والتهويم في الفراغ التي كبّل بها المشروعُ الثقافي الغربي ـ أسيرُ أصوله الأفلاطونية واللاهوتية ـ نفسَه والإنسانية معه. يقع سهم التاريخ المنطلق خطياً واحدياً، على الأرض، يستسلم للجغرافية. يَمُسّ موقعيةً من بين موقعيات أخرى لا تتناهى. إيكولوجيا العقل[11].

يحدث ذلك على مستوى ثورة الإبستمولوجيا الحضارية على نفسها وعلى أدواتها التقليدية. وفي ذات الوقت تَتَيَتَّمُ خطاباتٌ حديثة كثيرة من أصولها المفهومية الكبرى، وتشرع في بثّ وزرع أفاهيمها الفجائية المستحدثة كحدثيات خطابات أخرى، تجري معها وتتصالب تصالبها، وتغيرها كما تتغير بها. هكذا مثلاً جرى استقبال الانهيار الماركسي كحدث يحمل فجائية العالم، ونوعاً من توقعية هذه الفجائية في آن معاً. فلا شيء يعادل مشهدية هذا الحدث إلاّ إسقاط وتمزيق أواخر الطبقات من أوهام الوسائط المتراكمة على البصر، وخاصة أخطرها وهي الأكثر شفافية من سواها.

هنا تتدخل وساطة لم تكن بالحسبان، لم تألفها كل قواعد ونمذجيات الوساطة التقليدية، أو حتى المستحدثة منها بالأمس فقط. فالمشهدية لم يعد يمكن التراجع عنها. ووسائل حجبها أو تغييبها أو إقصائها غدت دفعة واحدة عاجزةً عن فرض أوالياتها عليها. فلم يتبق إلاّ ما لم يكن بالمستطاع تصوره من قبل. وهو فرْطُ ـ إفراطُ المشهدية نفسها، ليس بمزيد من المشهدية عينها، ولكن بمزيد من خاصية التشفيف فيها، إلى درجة تشبيحها وتخطيف ملامحها بتسريعها، وتحويلها إلى أداة تبديد لمشهديتها بالذات، تحت عنف جاذبيتها للحس والانتباه، وعبر سلطان واقعيتها بالذات، ومن خلال مَرْكزتها للحدثيّة عينها. كما لو كانت المشهدية باقية هي نفسها، ولكنها في الوقت عينه تمسي أبعد ما تكون عن مشاهدها الأصلية. ولقد عرفنا كل هذه الأواليات تحت مصطلح ← المرآوية. ولعلنا أدركنا قليلاً أو كثيراً، مما سبق من أبحاثنا، أن المرآوية ليست بدعةً مستحدثة في مقولة الحجب وخداع البصر أو البصيرة، وأنها ليست انحرافاً أو فساداً لنظام أنظمة معرفية معين كما حدث

لنمذجيات القطيعات الابستمولوجية في تاريخ العقل، وعبر مصطلح نقد النقد. بل إن المرآوية هي مشهدية كلها، لكنها: مشهدية مضادة. إذ لا يمكنها أن تقع إلاّ عندما تقع المشهدية عينها في حيزها الخاص. وأهم مثال مشخص أمامنا راهنياً هو أنه في حيز المشهدية الخاصة بسقوط الاستقطاب ـ كنظام أنظمة معرفية مطلق، وحدثية عالمية ماثلة ومحايثة ـ في هذا الحيز بالذات تقع استعادة الاستقطاب بحجة أنه ضد نفسه. فيجري تلعيب التشكيلين معاً بحيث لا يحضر أحدهما حتى ينفيه الآخر دون أن ينفيه حقاً. بكلمة أخرى فإن الحدث المشهدي الفعلي الذي يشهده ويشهد له الجميع هو سقوط عصر الاستقطاب أو تشكيله الواقعي/المعرفي معاً؛ ولكنه، فيه ومعه، وفي حيزه بالذات يستمر حدوث الاستقطاب نفسه، كما لو أن قصة هذا السقوط لم تقع أبداً، لكنها واقعة فعلاً، ومرآوياً في آن. ذلك أن الفارق النوعي بين المرآوية وجميع وسائط الخداع والحجب السابقة، هو أن هذه الأخيرة كانت تتعامل مع المحجوب والمخفي والمسكوت عنه، كما لو أنه احتجب واختفى وصمت إلى غير رجعة، في حين أن المرآوية لا يمكنها أن تمارس فعاليتها إلاّ في حضن المشهدية بالذات، فهي ربيبتها وتوأمها معاً. وكل ذكاء (الأمركة) ـ بحسب ما عرضناه من تمعين لهذا المصطلح الآخر في أبحاثنا السابقة ـ أنها اكتشفت هذه الخاصية الاستثنائية في عبقرية الخداع المطلق أي هذا الخداع المرصود ليجهل نفسه دائماً ـ خاصية المناورة القصوى التي تكتنزها أيقونة المرآوية في ألاعيبها، جد الحداثوية ـ الفضائية الالكترونية الليزرية الميداوية ـ فالتقطتها واحتكرتها، واستخدمتها أعلى استخدام مرآوي هو نفسه كذلك؛ وذلك بفضل امتيازين تتمتع بهما الأمركة وحدها من دون نمذجيات حضارة العصر الأخرى. وهما كون الأمركة عينها هي مشهدية مستقبل العالم في حاضره الراهن، ومرآويته في آن واحد، اعتباراً من راهنية حاضره هذا، حتى شفافية مستقبله غير المضمون أبداً.

ولنشرح ذلك بما يأتي: كما لو كانت الأمركة منذ اكتشاف قارتها العذراء، صياغة جغرافية تاريخية معاً لطوبائية بشرية قديمة وعريقة، ومتجددة من حضارة إلى أخرى ضمن مخيال العذاب الإنساني الطامح دائماً إلى اختراع موئل حاسم قاطع مع الواقع الدرامي، يزدهر فيه سلام الفرد والمجموع دون أي خطأ أو فساد أو خداع. كأن العثور على أميركا من قبل أجيال المهاجرين الأوائل نقل الطوبائية إلى واقع التاريخ. وسرعان ما استوعبت هذه القارة، أرض الميعاد المختلفة، خلائط شعوب الأرض، كأنها تبني الأرض البديلة، ذات التركيب الأنتربولوجي البديل، والنظام الأممي البديل. فهي إذن صورة الطوبائية منعكسة من أقصى أفق في المستقبل نحو واقع حسي مباشر. واليوم تبدو هذه الطوبائية، الأمْرَكية، كما لو كانت قد وقعت في زمن سحيق. وإن الصعود من حاضرها إلى ماضي تأسيسها يقدم لنا تخطيطاً مجسماً

عما يمكن أن يحدث لأفهوم الطوبائية إذ ينزاح إلى الطوبائية ـ المضادة التي تحدث عنها فاتيمو، ولكن في سياق مفهمة تشمل المشروع الثقافي الغربي في كلية تطوره[12]. أما نحن في هذا الصدد نفسه فيبدو لنا أفهوم الأمركة أنه تتويج يختتم دارة تطور كامل للطوبائية المستقبلية التي أمست ماضوية، واندرجت وتتابعت نحو الطوبائية المضادة، بحيث إن هذه الدارة قدمت مشهديتها الكاملة، وقد تموضعت داخل تاريخ العالم، وفي هامش منزاح منه في البداية، لكي تشتبك فيما بعد، مع أخطر وأهم حدثياته الأخيرة التتويجية الختامية. فلقد اختصرت الطوبائيات الدينية والميتافيزيقية أحلامها المستقبلية في الكمال والسعادة، مع مجيء حداثة التنوير الأولى، عبر مفهوم التقدم المضطرد سواء بمزيد من سيطرة الإنسان على الطبيعة، أو بمزيد من تطور أجهزة الإنتاج والعبور إلى الحقبة الرأسمالية بكل استيهاماتها ووعودها. فبدا أن التقدم يحقق برهنة عملية على إمكانيةٍ فوريةٍ لتجسّد الأهداف الخيالية المرمية إلى أقصى آفاق المستقبل. وكانت (معجزة) التقدم في عين أجيال من المتحمسين لأسطورته، أنه يقلب استحالة الطوباوية إلى إمكانيات تتحقق هنا والآن، على شكل إنجازات الصناعة، وما يرافقها من ثورة العمران والتنظيم، وفتوحات العلم في كل ميدان، والانقلابات الحاسمة في قواعد الفهم والتعامل والعلاقات الفردية والجماعية. كان الاستغراق في كل هذه الفعاليات يجعل التقدم وسيلة نفسه. فهو المتحقق الآن باسم ما ينتظر التحقيق مستقبلاً. فالغايات الخيالية والاستحالية المحمولة على أكتاف الطوباويات التقليدية، يختطفها التقدم، ويوظفها لصالح ما يفعله الآن. ثم بعد قليل وحين أخذ الوجهُ الآخر للصورة المشرقة يفرض سلبياته على مشهدية الواقع الراهن، فقد التجأ التقدم إلى عباءة الإيديولوجيا، مستخدماً عبرها الغائية المستحيلة لليوطوبيا كتغطية استيهامية لعنف البرهنة وحيدة الاتجاه، وعصبيةِ التعلق بالأفكار / الآمال المتجوية.

إن لحظة انقلاب التقدم إلى إيديولوجيا أرّخت لبداية انعطاف الطوبائية الساذجة إلى طوبالية مضادة. فحلت رؤى الكوارث المستقبلية القادمة محل مُثُل الكمال والعدالة والسعادة؛ ولقد ترعرعت بذور الفكر الاشتراكي حول هذه المنعطفات التي راحت تصدم الحسَّ العام منذ أن توالت مشاهد البؤس، المرافقة للانقلابات الاجتماعية، الرازحة تحت وطأة المسيرة الصناعية الصاعدة. وكانت عقدة الفكر الاشتراكي منذ أواسط القرن التاسع عشر، تدور حول الكيفية التي يمكن فيها تصحيح مسيرة التقدم دون الخروج عن نظامه المعرفي. وقد خُيّل لماركس أنه عثر على الوصفة العبقرية التي تُقِرُّ أولاً للتقدم بحتميةٍ، تفرض عليه التطور من ذاته بما يتجاوز ذاته باستمرار، وصولاً إلى تلك الحالة التي يغدو فيها التقدم كمفهوم متطابقاً مع خطاباته الواقعية ـ وتلك هي بالطبع وصفة هيغلية الأصل والأداء بلفظيات حركية. لكن يجب القول إن

جميع تيارات الإصلاح، بما فيها الاشتراكيات الخيالية أو الواقعية، التي تبنت مقدمات التقدم وتشكيله الإيديولوجي التاريخي، لم تستطع أن تمنع من ظهور الوصفات المعاكسة التي عبرت عنها الطوبائية الأخرى، الموصوفة بالمضادة. وكما يلاحظ ڤاتيمو فإن الفن السينمائي بالدرجة الأولى كان سباقاً في طرح نماذج عن النهاية الكارثية التي تنتظر مراكز التقدم الأميركي ما بعد الانفجار النووي. فإن مسلسل الحروب العالمية اعتباراً من أوائل القرن الحالي وصولاً أخيراً إلى عتبة الحرب النووية بصفتها التدميرية الشمولية، قضى على كل رؤية طوبائية لمستقبل إنساني مشرق. فكانت هذه الكارثية المطلقة بديلاً شعبياً عن أية تفاؤلية طرحتها موضوعة «نهاية التاريخ» السعيدة على الطريقة الهيغلية. لكن من المهم الانتباه مع ذلك إلى أن سقوط الاستقطاب الشيوعي / الرأسمالي موقتاً على الأقل قد أعاد طرح التفاؤلية الغربية بإمكانية تجنب الكارثة الشمولية. وبالتالي فإن الطوبائية المضادة مرشحة للغياب، الجزئي أو الكلي، من ساحة التفكير المستقبلي.

لكن في مثل هذا المناخ المريح نسبياً تبرز النظرات التبسيطية والتعميمات المتسرعة. فكانت أطروحة «نهاية التاريخ» بمثابة الإطار الوحيد المتبقي لإسباغ هالة المفهمة على المايحدث، أو ما يُرجى أن يتحقق ويتتابع بموجبه المايحدثُ الراهن أو الآتي. وبذلك تعود الأمركة لتحتضن رهان التقدم، وتبتعث شعاراته من ركام الدعوات المضادة فيما اصْطُلِح عليه منذ سنوات الستينيات بعبارة: التقدم صفر. غير أن الطوبائية الجديدة لا تتبنى التقدم كأيديولوجيا في عصر يحتفل بكل قواه، بدفن الإيديولوجيا. لذلك تسترد الطوبائية المستحدثة ذخيرتها التقليدية من الغائية المستحيلة حول بلوغ الكمال الإنساني، فلا تلقى أمامها سوى شرعة ← الحقوق الإنسانية، لتلتصق بها، وتدعي نصَّها ودلالتها. بديلاً عن التقدم فإن أيقونة «نهاية التاريخ» تطرح (فورية) التقدم المنجز كله هنا والآن. كما لو أن التقدم أنجز كل مهماته ووعوده، ولم يبق إلاَّ أن يُسْقط اسمه على المتحقق الكامل، ليغدو هذا المتحقق الكامل فجأة في خدمة شرعة الحق الإنساني. ههنا تفقد الطوبائية خاصية تأجيل الفعل نحو المستقبل البعيد، التي تبني أفهومها التقليدي عادة. وتغدو مجبرة على اختراع بديل عن جاذبية الوهم المستقبلي بضرب جديد من الوهم الراهن الذي يكافح، بوهم أكبر بكثير من كل أحلام الطوبائيات المعهودة، من أجل ألاَّ يُضبط فيما هو عليه واقعياً الآن. فالحديث عن إنجاز غائية التقدم حاضراً، يعني وضع شرعة الحق الإنساني موضع التنفيذ فورياً بدون أي لُبس، أو تحَجج بنقص أو فساد أو خطأ يصيب مسيرة التقدم قبل وصوله إلى هدفه؛ الأمْر الذي شكَّلَ العذْرَ الكبير يُغنف كل الإيديولوجيات الناطقة باسم التقدم. فالتقدم منجز، ويكاد يصير من مرتبة الماضي الذي يفوت أوانه مع كل لحظة آتية؛ وشرعة الحق الإنساني هي الآن أيقونة ذاتها؛ ولم يعد يمكن تأجيل فعلها أو حجبُه أو حتى

تزويره. والطوبائية مطالبة حالاً بنشر كل كنوزها (الباطلة) على الناس جميعاً. لكن ذلك مستحيل لأن الطوبائية سواء كانت ساذجة أو مضادة أو راهنية، فإنها لا تستطيع أن تكون ما سوى ذاتها. فشرعة الحق الإنساني هي في ذروة تطابق مفهومها مع خطاباتها المستنفرة كلها، بحيث لا يتبقى منها غير تعميمها الذي يجب أن ينزل إلى الأرض، وتراه كل العيون وتتلمّسه حواسُ الناس في الأرض جمعاء. لكن هذا لا يحدث أبداً. فهل هو الشر المحض إذن؛ أم تلك هي المرآوية التي تصاحبه في كل مكان، لا لتحجبه أو تقنّعه بأي قناع ـ وقد عرفنا بتمزق كل الأقنعة ـ ولكن من أجل ماذا إذن. فقط إنها تقدم كل صُوَره، أقصى صوره فظاعة وهولاً، لكن دون ندرة أي لسان على تسمية ـ هذا. [وقت اضمحلال اللغة]. في عصر ← الصور، المطلق، وحدَها: الصورةُ مفقودة.

تفسيرُ ذلك، أنه في الوقت الذي ينجلي المايحدث عن استحالة الإيديولوجيا، كأفهوم وكخطاب معاً، تنبعث شرعةُ الحق الإنساني في راهنية الواقع باعتبارها الأساسَ الأخير لكل ما يندرج وسوف يندرج كواقع، فإن هذه الشرعة بالذات تظل ممتنعة ومفقودة في حيزها عينه. فالمايحدث الحالي سواء منه الكبير أو الصغير من عيناته، ليس هو كذلك إلاّ لأنه يندرج تحت عنوان الشرعة؛ لكن من يوقع تحت السطر الأخير منه هو ← المايحدث المضاد، الذي يمتنع على هذه التسمية كذلك، بحيث يَتَتَوْأمُ الأصلي بالزائف. لا يتبادلان دوريهما المتناقضين. بل ينفذان معاً، كإثنين، دوريهما المختلفين، كدور واحد، ولهما معاً. فإن عنف المرآوية أنها تحمل معها مشهديتها دائماً، دون أن تغدو مشهديةً تماماً. يشبه عنفُها ذاك عنفَ أي أفهوم يصير مطلقاً، إذ رغم مثوله في كل شيء، فلا شيء يمكنه أن يصير حيزاً له، لا شيء يُعيّنه. فكل ما صار مطلقاً من المفاهيم والأفاهيم، قبل الشر، برهن في نهاية التعامل معه على انفقاده المطلق. إلاّ الشر فإنه عندما أضحى مطلقاً، صار كلُّ تعامل معه يبرهن على انوجاده أكثر فأكثر، أخطر فأخطر، مما يستحيل في نهاية المطاف تسميةُ كل هذا الذي يحدث أو بعضُه. فكيف يمكن أن نَعْقِلَ أنه في حقبة «نهاية التاريخ» التي من المفترض ألاّ يتشكل فيها إلاّ تشكيل واحد ممتلىء بحدين فقط هما الحق/الإنساني، كيف يحدث أن يتبخر ← الحق، و← الإنساني في لحظة واحدة.

هل يمكننا الاستنتاج أنه بعد انهيار واقع الاستقطاب (الصراع الإيديولوجي والعسكري بين الشرق والغرب) وتهافت منطق الاستقطاب كإيديولوجيا التأويل الواحد الكلياني المنشطر إلى ثنائية، في هذا الوقت تبرز توأمة المشهدية/المرآوية كما لو كانت استعادة لاستقطاب يختلف عن تاريخه السابق، بكونه عاجزاً عن إخفاء وجهه بأية أدلجة الصرَمَ زمانُها؛ وأنه بالتالي محكوم عليه بحمْل مشهديته الفعلية، كما هي عليه في ملامحها المميزة، ولكنه يحملها ومعها توأمتها: المرآوية، التي تحاول تخطيف تلك

الملامح وتشبيحها، وتسريعها في عواصف أخرى من أخيلةِ مناظرَ ومسرحاتِ عبثية تنهال من كل مكان، لكي لا تستقرّ في أي مكان أو يُقبض عليها في أي إطار. ولقد استطاعت هذه الحالة القصوى من التجريد في تاريخ المايحدث أن تضرب مثلها الأعظم، وتقدم برهنتها الأعنف، من خلال تجربةٍ ذات تشكيل الحرب العالمية الثالثة بآلتها التدميرية المطلقة، ولكن في أقصى المحدودية المكثفة من زمكان التاريخ المعاصر. حدثت نقلة استراتيجية من مجمل التشكيل المتصوَّر قبل وقوع تلك الحرب، إلى حادثة ـ حربٍ ـ أخرى، لم تحقق ذلك التشكيل المتصور، ولكنها أدت إلى ذات النتائج التي كانت ستقع وتحل فيما لو حُمَّ جحيمُ العالمية الثالثة النووية. فإن يوم القيامة في زمكان (الخليج العربي) أنهى نظام عالم كامل لما قبل العالمية الثالثة، وأرهص لنظام آخر لعالم ما بعد العالمية الثالثة. غير أن ما أنهاه يوم الهول ذاك ليس هو ذلك الشيء الذي ادعاه أصحاب يوم القيامة. وليس النظامُ الآتي لعالم المابَعْدُ، هو الذي تتزاحم على نصه المجهول كلُّ العناوين المتداولة، المبثوثة مع إشعاعات يوم القيامة نفسه.

ذاك هو تجسيد المايحدث لنموذج توأمة المشهدية/المرآوية. فالنظام العالمي المنهار كان يمت إلى تحقيب «نهاية التاريخ»، فكان يشتمل على توتر دائم بين طوبائية الإيديولوجيا، والطوبائية المضادة. فالأولى من حيث إنها تؤسس نصوصها على بيانات عن شرعة الحق الإنساني، فإنها تبرر ← تأجيلها باسم حتمية الصراع مع خطابات الواقع التي تحسم الموقف في أفق مستقبلي. وأما الطوبائية المضادة فهي التي تجرّ الغائية الكاملة من عمق المستقبل، وتفترضها متحققة كارثياً منذ الحاضر، أي بشكل مقلوب. الطوبائيتان تعتذران فعلياً عن الانسلاب (الموقت)، أو الانسلاب (الدائم)، بالإبقاء على نوع آخر من غائية معلقة على مشجب لشرعة الحق الإنساني، محفوظ وراء أبواب الاستراتيجية الدولية، المغلقة ضد بعضها، والمضطرة إلى تعاطي الكلام بلغة القوة المباشرة وحدها وتوازناتها العسكرية والسياسية والاقتصادية[13].

غير أن الأمر اختلف كلياً بعد وقوع ترميز الحرب العالمية الثالثة، عبر جهنم الطاقة المفتوح في الخليج العربي. إذ إن مشروع النظام العالمي الجديد يريد أن يعتبر أنه قد تخطى عصر الطوبائيتين: الأيديولوجية والمضادة، معاً؛ فلم يعد ثمة ما يؤجل أو يعرقل زمن الحق الإنساني. فهو إذن النظام الذي لا بدّ له من أن يكون التشكيل الموازي تماماً لشرعة هذا الحق. هنا يحدث ما ليس بالحسبان. إذ إنه حيثما يتحتم قيام حكومة الحق، فإنه يتحتم أن تقوم في حيزها عينه، حكومة الباطل، مع هذا المحظور الذي لا رادّ لإرادته، وهو امتناعُ كلٍّ من أحد القطبين لضرورة الآخر. وبالتالي فلن يكون النظام الجديد جديداً حقاً، وإنما هو استمرار للقديم، لأنه سوف يبقى ذلك النظامَ الذي يعلّق تطبيق شرعة الحق الإنساني لتعليلات إيديولوجية خالصة. وبذلك

فإن مفهمة النظام سوف تستند دائماً، وكما كانت سابقاً، إلى ثنائية الاستقطاب؛ لكن الاختلاف الوحيد الجديد هو أنه بعد اختفاء الشيوعي، الذي كان يشغل قطب ← الآخر، أصبح القطب الأميركي يبحث عمن يشغل القطب المقابل أمامه، الفارغ من شاغله الشيوعي. فالشاغل المرشح هو ما يعنيه اصطلاح: «بقية العالم». لكن «بقية العالم» التي هي كل واقعية العالم، مرشحة ثانية للبقاء محرومةً من ← عالمها. تلك هي مشهدية الأرضية التي تتحرك في خارطتها دعوات التغيير في الاستراتيجية الدولية. ولا تهم بعد ذلك مختلف الشعاريات والهدفيات المعلنة من قبل مختلف القوى (الكبرى) المتبقية، أو المستحدثة أو التابعة. فالقطب الفارغ من الاسم الشيوعي، لم يلبث أن امتلأ بالاسم العربي، ملخصاً بقطر وزعيم. وربما سوف يظل هذا الاسم شاغلاً قطب (الآخر) مقابل الأمركة زمناً طويلاً. وخلال هذه الفترة، سوف يمكن استخدام هذا الاسم العربي ترميزاً لكل من تخامره نفسه بتلبّس هذا الدور في مواجهة الأمركة. ولذلك أحسّ زعماء العالم، وفي مقدمتهم قادة أوروبا واليابان، أنهم في الحين الذي انجروا في تيار الحملة الأميركية، إنما كانوا يعدّون هزيمتهم الخاصة بأيديهم، في الوقت الذي يخالون أنهم يشاركون في هزيمة العدو (العالمي) المشترك. وسوف يظل العربي الضحية رمزاً لكل من يمكن أن يكرر موقفه ذاك، ناهضاً من جملة ما يعنيه اصطلاح «بقية العالم»، الذي يمكن مَرْكَزَتُهُ جغرافياً في الولايات المتحدة الأميركية؛ ولا يمكن مركزته، في الآن نفسه بهذه الطريقة، لأنه غدا وباء عالمياً، شفافاً، يصعب حصره أو شخصنته؛ واسمه الحركي هو الأمركة.

فإذا كان هناك نظام عالمي جديد حقاً يعكس القوى الدولية، ويقيم بينها موازين مستقرة، فلن يكون سوى هذه الأمركة منعكسةً على العلاقات الدولية كلها، مترجمة أولاً مصالحَ قائدتها الأولى عبر تشابك متواصل مع مصالح الدول الأخرى، بحسب حجومها المادية المقاسة فقط بالقدرات العسكرية ذات النوعية التقنية العالية التي لن يُسمح لها بتحدي أو تجاوز مركز العالم الوحيد، وقيادته الفعلية غير المعلنة. وإذا دققنا واقع هذا التحول الهائل وتكلمنا لغة استراتيجية سليمة، اكتشفنا بكل بساطة أنه لا يصح مفهوم نظام عالمي للانطباق على هذا التحول. ذلك أن هذا المفهوم تضمن في ذاكرته التاريخية الغربية وجود قوى رئيسة، أي أنها أكثر من قوة واحدة، تدخل في صراع حقيقي مع منافستها التي لا تقل عنها مقدرة عسكرية وسواها. ونتيجة لواقع التنافس هذا فإن إقامة نوع من النظام، يحدّ أو يقنّن من معادلات الصراع وأساليبه وحدوده القصوى، سوف تحفظ قواعد اللعبة السياسية والعسكرية. لكن صورة العالم عشية الحرب العالمية الثالثة أطاحت بمبدأ تعددية القوى. والنتيجة هي أننا لسنا على أبواب نظام عالمي جديد. قد يكون جديداً لكنه ليس عالمياً، بل موحد الصفة، إنه أميركي فحسب. وهذه الصفة سوف تأتيه من مصدرين. أولهما تمركزية القوة

العسكرية المتفوقة في بلد واحد هو الولايات المتحدة، وثانيهما هو انتشار نمط حياة واحد في أصقاع الأرض كلها، اسمه: الأمركة. فليس المطلوب إذن من العالم/أجمع، من كل قواه الاستراتيجية ومراكزه الحضارية أن تضع صورة نظامها الذي يعكس تعدديتها وتنوعها الخصب ويعترف باستقلالية مراكزها، وخصوصيات كياناتها التاريخية والثقافية، وإمكانية تنظيم الحوارات، الممنوعة سابقاً، بين ألسنتها وتراثاتها ومطامحها المتكاملة ضمن أيكولوجيا حيوية صحية سليمة لوطن الكوكب الواحد للجميع: الأرض. بل على العكس، فإن المفروض، وليس المطلوب أبداً، هو الذي سوف يملي صورة الغد على الإنسانية جمعاء. إنه عودة الواحد الأحد، وأيديولوجيا الميتافيزيقا المطلقة، منبعثةً هذه المرة، لا من يونان أفلاطون، ولا من أرض العرب مهد الأديان التوحيدية، ولا من ثمَّ، من غابات إيديولوجيا (التقدم) في أوروبا، ولكن المتدفقة والهاجمة من ذروة عصرٍ، كان من المفترض أن يصبح مكرساً كله لتصحيح مسيرة حداثة علمانية دنيوية صرف، وكان ـ من المفترض كذلك ـ أنها قد أكملت طقسنة اللامتناهي المجرد، والمتجوي، لكنها وفي «بداية التاريخ» ـ تاريخها، سقطت مجدداً في أسطرة [اللامتناهي المجسد]. وهي عبارة مستحيلة في حد ذاتها، ومع ذلك شكلت عنف الحداثة الضائعة، عندما انساقت في بناء التمركزية الغربية. ونسجت بذلك أكبر تجربة فذة في قصة الإنسانية، لانتصار نموذج معين من العقلنة على العقل نفسه، حين تمكنت من استغلال تاريخ تفتحه المتنوع الخلاق لإنماء نموذج فرادتها الخاصة. فكان لا بد إذن من استعادة علمانية الحداثة ـ فيما سمي بالحداثة البعدية. وتحريرها من مبدأ التأليه نفسه ـ سواء كان موجهاً للمفارق، الذات المتعالية، أو موجهاً إلى المحايث، التكنولوجيا والتقدم ـ والانفتاح على اكتشاف تفاصيل الحياة والأرض والإنسان، كما لو كانت كل هذه الأيقونات غير مستكشفة من قبل، غير مندرجة في امتداد العين والبصيرة، بل مخفيةً تحت وطأة العقلنة الواحدية التي تُغيّر من جلدها، ناسخة إيديولوجيا ورافعة أخرى، من منعطف لآخر في تاريخ الإبستيميات المعرفية. ماضيةً في تصحير العالم باسم هيمنة نموذج واحد من ← العالمية الموهومة. كما لو لم نزل في حقبة العصر الحديدي (أو الحجري بالأحرى)، كما يقول /ادغار موران/ . فلا يزال إلا العداء هو أساس العلاقات بين الشعوب. . والإنسانية لم تلد الإنسانية - بالحرف الكبير[14].

من الغربنة إلى الأمركة

إن الحديث عن نظام عالمي جديد سوف يجيء تكريساً لواقع هيمنة من قبل قوة واحدة، دون أدنى إخفاء لهذا الواقع. والمرآوية تتكفل بتشبيح مشهديةٍ ما يتحقق فعلاً. وهو أن الهيمنة تتطلب من جهة اعترافاً ضمنياً بأولويتها التي تتشرعن عن طريق نسج أنظمة علاقات للقوى الأخرى بالمرجعية الجديدة. وهكذا فإن الشرعية الدولية لن تغدو مجرد تغطية لشرعنة هذا التنظيم لعلاقات «بقية العالم» بالمركزية الواحدية، بل هي تطبيع دائم لانتشار هذه المركزية في كل محيط حولها؛ وتساعدها الأمركة، كطريقة حياة تعمّ الأرض، على اختراق الحواجز السياسية، دون الاصطدام بها فعلياً، ما دامت الأمم تعاني غزوها من داخلها؛ في حين أن الغربنة كانت قد انتشرت وراء جيوش الاستعمار الغربي التقليدي. وراحت تفرض نمذجتها المتعالية والمهاجمة مقترنةً بسيطرة القوة المادية المباشرة. وكان مبدأ تدمير الثقافات الذاتية الخاصة بالشعوب المستعمَرة، وإلباسها النمذجة التغريبية المسلوخة عن مضمونها المعرفي والتقني الأصلي، أساساً لزعزعة الاستقلال الوطني لهذه الشعوب. حتى إذا ما انهارت عصور الاستعمار التقليدي، لم يستطع الاستقلال السياسي وحده أن يعيد بناء الثقافة الوطنية المشتتة. وبالتالي فقد تسلحت التبعية المتمادية، بالعجز المستفحل عن استعادة خصوصية لشخصية قومية أضحت متهالكة، ومن إرث ماض حنيني، لا رجعة له. فالاستقلال الوطني أصبح مسرحة مرآوية لواقع مشهدي آخر تسيطر عليه حقائق التبعية الفعلية في الشخصية الثقافية. هذا التعارض بين استقلال سياسي مُقَوْنن ومُدَوْلن، وآخذٍ بمظاهر الشرعية الدولية، وواقع الشتات الثقافي في الكيان الاجتماعي والانتربولوجي، ميَّز بنية العالم الثالث، هذا الصنفَ الآخر من النماذج الثقافية السياسية التي حرمت من المشاركة العضوية في صنع «نهاية التاريخ». وبقيَ كلُّ خطاب يتعلق بذلك التاريخ، سواء بسيرورته السابقة، أو لحظة نهايته الراهنة، لا يعنيها في شيء. لأنه خطاب لتاريخ أولئك الآخرين الذين ينشغلون بأحداثهم الخاصة، ويحدثون تحولات عصورهم، ويحددون حقباً للحداثة، وأخرى للحداثة

البعدية. أما التاريخ الآخر كأنه لا يقع، لأنه لا يُدَوَّن. وإذا دخل حلبة التدوين، كتبته أقلام تمت إلى التحقيب الذي لا يعنيه. فتجيء كتابته على شكل خطابات الآخرين عنه وفيه. فليس هو المعني حقاً بقول الآخرين عنه، وإنما هي أشباهه، أشباحه، والمتراتي منه، وغير المشهدي والمشهود منه وفيه. ليس مسموحاً له حتى بتكوّن إشكالية للأنا/والآخر، بل هي إشكالية الأنا الأصلية [الغربنة] معكوسة ومُناورةً ومُلَعْبَةً خلال ← الآخر، الذي يقتصر فحسب على دور المناسبة لأن لا يتكون إلاّ دور واحد للأنا الأولى، مفتتحة الخطابَ وخاتمته.

استطاعت الغربنة أن تقسم العالم عالمين دائماً. جعلت أحدهما المغلق يتحكم في الآخر المنفتح، أو بالأحرى المجبر على انفتاح من خارج حدوده، كما لو كان مستباحاً وليس منفتحاً. وقد تم للغربنة أن تجعل المغلق شرطاً للمنفتح، بحيث يحفظ انغلاقُ عالمها تمركزَ ذاتيتها، ويفرض على الآخر أن يستمر مفتقراً دائماً إلى دفاعاته الطبيعية. فالاستقلال السياسي عاش يتيماً بين انغلاقين أحدهما من ماضيه التراثي المنقطع الصلة به، والآخر انغلاق معاصره الذي يمنعه من اكتساب بعض أسباب حقيقية من حقيقة المعاصرة، وليس من أوهامها وأشباحها المرآوية فحسب.

إن جعل الاستقلال السياسي في حال فقر من الدم الطبيعي الذي يستمده من كينونة ثقافة مصابة بانفصام البنية والحركة، بين انغلاقين، من الماضي والمعاصرة معاً، سمح للغربنة - قبل أن تسلم أعلامها كلها للأمركة - أن تمارس في مواجهة «بقية العالم» حركة الانفتاح / الاجتياح معاً، المنطلقة حسب اتجاه وحيد من المركز إلى المحيط، بحيث تدعم انغلاق ذاتيتها على واحدية أقنومها مقابل تعددية الثقافات والانتروبولوجيات المحيطية؛ جاعلةً هذه التعددية بالذات تكراراً كمياً خالصاً. فالغربنة لا تعني تعميم نموذجها على بقية العالم؛ ذلك أن تعميماً كهذا هو مستحيل عملياً. لكنها في حقيقة الأمر تنجح فقط في تدمير هذه التعددية، وتعميم نموذج الشتات على الكيانات المسلوبة من أيقوناتها الذاتية. ولقد استمر صراع انغلاق الغربنة المهاجم، وانفتاح الاستباحة القسري، المفروض على بيئة العالم، إلى الحين الذي بدأ فيه تشقق التمركزية الذاتية من بنيتها الخاصة في صميم المشروع الثقافي الغربي التقليدي. ذلك أن الحداثة البعدية لا تعترف بالمناطقيات المغلقة داخل مجالها الاستراتيجي الثقافي. فالغربنة تنقلب في عصر الحداثة البعدية إلى مواطنية جديدة لها خصوصيتها في عالم يغص بتعددية المواطنيات، وتنوع الفرادات القومية، وإمكانية تعايش الثقافات المتنوعة. وبذلك تفقد الغربنة طابعها الإرغامي باعتبارها خياراً وحيداً، الذي كانت تمارسه عبر عنف الاستعمار في مختلف مراحله حتى الأخيرة منها التي سبقت بقليل انهيار الاستقطاب العالمي، وانتهاء ما يدعى بالحرب الباردة، لصالح الغرب إجمالاً. فلم تعد الغربنة ترى في نفسها حامل قَسْر وإرهاب، بقدر ما غدت مركز جاذبية وإغواء.

وبذلك يمكن القول إن تحول الغربنة كخطاب لمفهوم معين عن الذاتية اللامتناهية، كان في صلب التغيير الذي ساعد على زعزعة القطب الشيوعي بتخلخل إيديولوجيته أساساً في عين قادته أنفسهم. فإن تخلّع هذا الخطاب، وفي لحظة تحول ذروية لبنية المشروع الثقافي الغربي نفسه، هو الذي أوجد الأرض الموضوعية للمايحدث السياسي الكبير. فالاستقطاب انهار أولاً في وطنه الأصلي وهو الغرب، من أجل أن تنعطف الغربنة على نفسها، ومن أجل أخيراً، أن يسهل على القطب الشيوعي التنازل عن استقطابه مقابل جلاء اللامتناهي الغربي عن ساحة الاستفراد وحده بالدور الأول والحاسم. نريد القول إن مفهمة الاستقطاب التي كانت هي الترجمة العملية لنشاط الغربنة بالنسبة لذاتها، وضمن شبكة العلاقات النووية في العالم، هي التي لاقت أولاً الزحزحة التاريخية عن مكانها من بنية المشروع الثقافي الغربي.

لكن إذا كانت هذه الزحزحة قد شكلت السياق المفهومي لحدث انهيار الاستقطاب نفسه كنموذج علاقة مع الآخر، فإن الأمركة السياسية لا تقبل دفْنَ الغربنة، أُمّها المتوفاة. فهي تستعيدها وإن كانت جثة فاقدة لشخصيتها ودلالتها. وتنخرط في استخدام الاستقطاب كمحرك لآلية العلاقة مع كل آخر. فما أن يصعد خطاب الأمركة السياسي إلى مستوى الادعاء بالصيغة الأفضل من كل شيء، حتى تكون قد استعادت بذلك لعبة الاستقطاب، وشرعت في ممارسة قطبها الواحدي مقابل تعددية الأطراف الأخرى.

لكن الأمركة، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، اختلفت عن الغربنة، جدّتها وأُمّها، كونها تشيع في العالم أولاً كطريقة حياة، كنمط حياة من الحاضر، وكأنه مستقبل العالم كله. وذلك الشيوع كان وبائياً، حملته نمطيةُ الاستهلاك التي اخترقت حواجز الثقافات كلها، وتربعت في أرضيتها جميعاً. وذلك بالرغم من أن نمطية الاستهلاك كانت تعشش في شبكية كل العلاقات التي أقامتها الغربنة من قبلُ في مركزيتها الأوروبية ومحيط انتشارها العالمي. لكن الأمركة طورت النمطية الاستهلاكية، كما أنها بَنْيَنَتْها، حسبما فاضت بها غربنةُ النصف الأول من القرن العشرين وأواسطه، ثم طورتها إلى حدها القصووي مع ← المرآوية. إذ غدا الاستهلاك جاذبية مرآوية مطلقة، حين أضحت المرآوية في الآن ذاته، سلطةَ غواية مطلقة، قادرة على تحويل كل شيء إلى بضاعة، بما فيها الحروب والمجاعات والأوبئة العصرية، تبيعها للمستهلكين في جميع أنحاء العالم، صوراً براقة خلابة، معروضة عبر وخلال أحدث آلات القتل والتسلية ولإزجاء أوقات الفراغ. فليس صدفة أن تسَوّق أحدث الثورات الليزرية الفضائية مع أحدث شكل الكتروني، مصغر ومكثف (Compact) لنموذج الحرب العالمية الثالثة. فتقع تلك الحرب كما لو كانت إحدى ذروات هذه الاختراعات الالكترونية الليزرية البالغة التكثيف في كل شيء، في فعاليتها وسرعتها الجنونية، وتوريط الجميع فيها،

عبْر كل مراحلها، كأدوات للتخطيط، وأدوات للتنفيذ معاً. وتحمل المغارم دون أقل مغانم ـ ومنها تعميم الأزمة الاقتصادية الخاصة بأميركا على دول العالم أجمع، وجعل الجميع يدفعون تكاليف ونفقات المتصرين، كما لو كانوا حقاً المنهزمين.

ومن هنا فإن الأمركة لا تعني السيادة السياسية للقطب الأميركي فحسب، كما تدل الظواهر، بل أن أميركا نفسها كانت أول ضحيةٍ للأمركة في الأصل، ثم حين عمت الأمركة العالمَ كنظام استهلاكي وكطريقة حياة مرآوية، عادت إلى بلدها الأم لتجعله ضحيتها المستمرة تحت شبحيات براقة من الانتصار والتفوق المرآوي.

قد تبدو الأمركة اليوم مشروعَ بناءِ مرآوية عالمية على نسق مرآوية الحالة الأميركية نفسها في إطار حضارتها الخاصة. وصار هذا المشروع قيد التنفيذ بعد زوال الاستقطاب الإيديولوجي؛ بعد أن كان هذا الاستقطاب قد فرض على أميركا أن تحدد هويتها ضمن ضوابط الصراع السياسي العسكري، وأن توظف الأمركة كنمط حياة له أفضلياته المناقضة لدواعي النمط النقيض الذي يوظفه القطب الشيوعي للدفاع عن أيديولوجيته. فانهيار الاستقطاب أعاد للأمركة رصيدها الطوبائي التقليدي الذي أشاعه مفهوم للعالم الجديد، نشأ مع اكتشاف القارة الأميركية نفسها؛ ولقد كان هيغل الرائد الأول في إشادة هذا المفهوم، حتى تحول إلى مثل طوبائي كامل، ارتبط بإيجاد نظام ديمقراطي عجزت عن تحقيقه القارة الأوروبية حتى ما بعد قيام الثورة الفرنسية، ثم انغماس الثورة في إجهاضات الأمبراطورية وعودة الملكية، وما تبع ذلك من أشكال الثورات السياسية والاجتماعية طيلة القرن التاسع عشر. لكن الدراسة الأهم التي افتتحت تمجيد الديمقراطية الأميركية، وكشفت عن بنيتها الجماهيرية، كتبها /شارل توكوفيل/ منذ أواسط ذلك القرن. وقد غدت مرجعاً تحليلياً للطوبائية الجديدة، التي وجدت مثلها الحي في الديمقراطية الأميركية، كما استشرف معالمها مفكر أوروبي منذ أكثر من قرن ونصف . والأغرب من كل هذا أنه في لحظة الاحتفال ـ المرآوي طبعاً ـ بـ حقبة «نهاية التاريخ» العتيدة، مع أواخر القرن العشرين، لا يلقى المستقبليون من مفكري الغرب سوى النموذج الأميركي الحاضر والراهن وكأنه هو المستقبل المحتوم ـ وربما المرتجى كذلك ـ للإنسانية جمعاء. ولقد أتت مناسبة الحرب الأميركية ضد العرب لإطلاق الأمركة خارج إطارها الجغرافي وتوحيدها بمساحة العالم، ليس كنظام استراتيجي عسكري سياسي فحسب، ولكن كاستراتيجية شاملة لحضارة الإنسان في مرحلة المواطنية الكوكبية، الآتية بعد مواطنية الأقاليم والدول.

تختلف الأمركة المعاصرة عن جميع أطوار الغزو ـ وأعلى أشكاله الاستعمار الأوروبي والاستيطان الصهيوني ـ في كون الغزو حركة من الخارج إلى الداخل، في حين أن الأمركة تنتشر وباءً من الشفافية لا يأتي من جهة معينة، بقدر ما يبثه مناخ بيئة كاملة تلف الأرض جمعاء. وليس من الضروري للأمركة أن تتفق أو تتداخل مع الخطط

الاستراتيجية للدولة الأميركية نفسها، لكنها تهيء لها المدار الفكري الملائم لتقبلها، ومراكز الانجذاب والاستهواء الرغابي والعاطفي الذي يبنيه نظام عالمي قائم على قولبة الجماهير، وتدمير ثقافاتها الخاصة، وردها إلى حالة قطعان بشرية هائلة الحجم، لا تمايز بينها، ولا وجوه لأقوامها، هائمة وفق عواصف صماء من ردود الفعل المبرمجة حسب إغراءاتٍ، تصنع الرغبات مع صناعة طرق وموضوعات إروائها. فالأمركة في عقر دارها دأبت على صنع جمهورها الأميركي (الخالص) من مادة شعوب المهاجرين إلى قارتها. إنها مشروع عَنْصَرَةٍ شاملة قائمة على تجريد الشعوب الوافدة من هوياتها وتراثاتها الأصلية، وقولبتها وفق (عرقية) جديدة، تنكر أصولها السابقة، وتتماهى مع أشباه حالاتٍ وهويات هي في طور دائم من عدم الاستقرار والتقلب، والاستعداد لتقبل بضائع السوق، وأنظمتها (المعرفية) المسوقة معها، كما لو كانت حاجاتِ ورغائبَ الشخص الإنساني ذاته، والمجتمع الإنساني الأفضل في كل شيء. طيلةَ مراحل استعمار القارة المكتشفة كانت الأمركة تحدد عالمها في مشروع الوطن الجديد البديل عن العالم القديم المتجسد في الملكيات والامبراطوريات الأوروبية الوراثية القائمة أساساً على استبعاد الأكثريات الجماهيرية الساحقة وتغييبها من كل ساحة للوعي والتقييم والفعل، فجاءت الأمركة بكل المثل البديلة عن تاريخ وواقع الانفصامات التي كانت تنهش الكيانات الأوروبية. ومنذ البداية اعتمدت طوبائيةُ الأمركة على طرح مشروع عالم مصغر تبنيه شعوب وقوميات مختلفة. فكان لا بد من اختراع نظام روابط، موحدة أخرى، غير تلك التي تتأسس طبيعياً على الدم والعرق والسلالات أو العقائديات الدينية التقليدية أو الامبراطوريات والسلطات الفوقية الكليانية السائدة طيلة عصور التاريخ الأوروبي وسواه. ومنذ هذه البداية فرض الاقتصاد نفسه كأولوية على رهان النجاح لنظام العالم الجديد المصغّر. فالرأسمالية الناشئة في أوروبا لم تكن لتتابع تطوراتها الانعطافية المتلاحقة لو لم تكن قد اكتشفت رديفها المحتوم، وتوأمها التاريخي، في حركة الاستعمار الممتدة من أوروبا إلى ما وراء البحار الحارة. أما الأمركة، فإنه كان يكفيها استثمار قارتها العذراء ذات الثروات المتنوعة الهائلة دون حاجة إلى استعمار البلاد البعيدة. وأكثر من ذلك فقد وجدت الرأسمالية ساحة تطورها وامتدادها المستقبلي في بنية المجتمع الأميركي الناشيء الذي حرص منذ تأسيسه على التخلص من كل المرجعيات التقليدية، في الفهم والتقييم والسلوك الخاصة بالمجتمعات الطبقية في القارة الهرمة، وبناء البديل المرجعي الجديد على أساس العمل/النجاح، ورفع كل العوائق الموروثة التي قد تعطل هذه الصيغة في حرية نموّها وامتداد معاييرها وأولوياتها إلى جميع مستويات الحياة الفردية والمجتمعية. فإن الرابطة الجامعة لكيانٍ خليط من الشعوب والثقافات والأنظمة المعرفية والعقائدية تبقى هي تلك المعبرة مباشرة عن مصلحة الفرد أولاً. ولذلك فإن تحرير الفرد من كل

مراتبيات المرجعيات والتبعيات المعروفة في المجتمع التقليدي، وإيجاد نظام الحماية لحقوقه المهضومة كان رهان الطوبائية الأميركية التي سرعان ما رفعت لائحة حقوق الإنسان للثورة الفرنسية، وكأنها المسودة الأولى لدستور الولايات المتحدة. تلك الدولة المختلفة في كل شيء عن دول العالم القديم، والتي تعتبر نفسها سليلة الثورتين معاً، ثورة التحرر من التبعية للاستعمار البريطاني، وتحرير العبيد عبر حرب أهلية طاحنة، كانت كذلك الأولى من نوعها سواء في الهدف المعلن، أو في التأثيرات الفكرية والاجتماعية الكبرى على مستقبل هذا الكيان السياسي الذي رشحه نجاحه في تجربته الخاصة، لعرض نموذجه كمستقبل للعالم أجمع.

تلك هي ملامح رئيسة في خصوصية الطوبائية الأميركية التي قادتها في تاريخها القصير نسبياً. لكنها سرعان ما انقلبت إلى: **الطوبائية المضادة**، أو بالأحرى سرعان ما أنبتت الطوبائية الأميركية ـ التي صارت تقليدية ـ إلى جانبها نماذجَ سلبية وكارثية في ظروف راهنية متلاحقة؛ فَتَقْلِبُ صورة المستقبل الزاهي إلى نقائضه المرعبة. وكان لامتزاج الطوبائية ونسختها المضادة معاً أثره الحاسم في سيطرة ازدواجية، مؤلفة من معايشة الواقع وتقبله من ناحية، وتزجيج مشهدِياته (أي عكسُها على زجاج) في الوقت نفسه، أي تعكيسها على سطوح مرآوية تُخطِّفُ ملامحها، وتُشَبِّحُها إلى كل جهة، وكلِ صورة أخرى، ما عدا صورتها الأصلية. تلك هي إذن طريقة ـ الحياة ـ الأميركية (American way of life). تلك هي **الأمركة**؛ أو على الأقل بعض ما يمكن أن ينتزع من مشهديةٍ أو شِبْهِها في تلك الأمركة التي هي مما تعكسه وتقدمه مرآويتها، ومما لا تقدمه في آن معاً!

وأين «بقية العالم»؟

غير أن الطوبائية المضادة لا تعني انتظار المستقبل حتى تتلقى منه الأمة كوارثها الموعودة بها، بل إن تفاقم الحرب الباردة كان يركز صورة هذه الكارثية المستقبلية بدايةً في هذا العدو الشيوعي المهدد بأسلحة الدمار النووية الشاملة، والماثل منذ الآن في هذا القطب المضاد الراهن والمتمادي في راهنيته الكارثية. فلقد انتهى الأمر بطوبالية «العالم الجديد»، ومشروع أميركا، كدولة للسلام والوئام المستقبلية، إلى التورط في صميم نزاعات العالم كله من حولها. ولم تُغْنِها نزعتها الانعزالية الشهيرة عن دخول ثلاثية الحرب العالمية (الأولى والثانية والحرب الباردة)، وفي الآن ذاته صار من خصائص الأمركة في عقر دارها، استخدام المرآوية في ترسيخ التعايش مع مختلف أمراض مجتمعها المزمنة اعتباراً من الجريمة المنظمة، والتمييز العنصري المتجدد النماذج والأواليات، وتنامي ظاهرة الجماعات الفقيرة والمهمشة، والقوميات المنبوذة حسب هرمية جديدة جديدة تفرّق بين شعوب المجتمع الخليط، كبديل أو صيغة مجاورة

للتفرقة الطبيعية في المجتمع الموحد الإتنية. لذلك تتضاعف مهمات المرآوية كلما استفحل واستعصى تعايش الطوبائيين؛ وتتطلب الأمر الإقرار باستحالة هذا التعايش، مما قد يهدد صيغة الكيان الواحد (الناجح؟) المؤلف من خليط الشعوب؛ فلم يتبقَّ إلا انتظام هذا الخليط في عنف الاستهلاك اليومي، وتسريع بناء المعايير وانهيارها الفوري تحت أكبر يافطة في عالم إعلاني كله، تملأها كلمة واحدة هي النجاح. وأهم ما في النجاح هو وَهْمه. تلك هي بضاعة المرآوية التي لا تنفد. إنها صخرة سيزيف التي تنقلب إلى فرحة طفل بكرة يحملها إلى ذروة ليعدو وراءها وهي تتدحرج إلى منخفض. والصوت المسموع منه ليس هدير المأساوي، ولكنه فرح القبض على الكرة سواء كانت في الذروة أو في الحضيض.

تخسر الغربنة تفاؤليتها عشية انهيار الاستقطاب الدولي التقليدي. تجد ذاتها مخترقة ومُشْرَعة أمام وباء الأمركة. يُفرض عليها دور القطب المعارض أو المعترض، وليس المضاد تماماً، في لعبة الاستقطاب الجديد الذي يمارسه عملياً استفراد الأمركة، كدولة ومصالح عسكرية واقتصادية محددة، بمركز القوة الأكبر الوحيدة بدون أي منازع. تنضم الغربنة إلى معسكر «بقية العالم» كعضو مضطهد جديد بين أعضائه التقليديين المميزين بصفة الاضطهاد هذه منذ القديم. يحدث هذا في منعطف «نهاية التاريخ» كتأريخ محدّد ومعين بالمشروع الثقافي الغربي وخصائص ميتافيزيقيته المعهودة؛ أي في ذلك المنعطف الذي يبلغ فيه نَقْدُ العقل الغربي رُشْده الحقيقي، ويتحرر من أقنعته المتتابعة ويشرع في دخول (جنة) الشفافية التي يمكن تعريفها أنها: [عَهْدُ] - أيكولوجيا - العقل. ونلح على كلمة: عهد بالنسبة لـ العصر، كما نلح على لفظة: الرشد بالنسبة لـ العقل، إذ إن الرشد بالعربية هو العقل الذي يكتشف صلاحه، أي الذي يغدو خُلُقاً، كاللفظة اليونانية إتيكا. والعهد هو العصر أو الزمن الذي يلتقي فيه تأريخ محدد أو تدوين، بالتاريخ، حتى لو بدا هذا التأريخ في حقبة مستقبلية أخرى كما لو كان مجانباً للمعقولية، حسب نظرة تراجعية مقارنة بين حاضر قد يوصف نسبياً بأنه الأرقى أو الأفضل أو الأكثر تقدماً. فإن (حداثة) عصر التنوير كانت تعيش عهدها. لكن مجيء (الحداثة البعدية) بعد ثلاثة قرون، يفتتح عهد تدوين آخر مختلف، يكشف في آن معاً هذه المفارقة، وهي أنه في الآن الذي تقع فيه هذه النقلة من مفهوم الحداثة الأولى إلى ← أنهوم الحداثة الثانية، لا يقع فيه حذفٌ أو إلغاء من قبل (عهد) الثانية لـ(عهد) الأولى. بل إن صيغة النقلة، من الناحية الإبستمولوجية، تتطلب دائماً حضور طرفي العملية النقلية بالذات، ولكن وفق تشكيل مختلف. فحداثة التنوير وصلت في عصرها، وأقامت ← عهدها. والحداثة البعدية لا تزال تجري وراء بعديتها. فقد حلّ عصرها، ولمّا - يَقُمْ - بَعْدُ قيام عهدها. تلك المباينة تقدم تشكيلاً غير منغلق. فعصر الحداثة البعدية قد حلّ،

وعَهْدُها لم يقم بعد، أو بالأحرى فإن القيام يظل متأرجحاً. كما لو أنه لن يكون لها عهد، بمعنى هذه الكلمة الاصطلاح. لذلك لن تتمكن من إنجاز مفهوم لها، وقد تتلامح على آفاق أفهوم. ومن هنا فإن العقل الذي بلغ رشده، أو كماله، مع إنجاز «نهاية التاريخ» لمشروع ـ أو تأريخ ـ العقل الغربي، يجد نفسه فجأة خارج هذا المشروع بالذات، دون أن يتجاوزه، أو يطويه كلياً تحت عباءته. فالحداثة تأتي، وتأتي معها الحداثة البعدية مجاورة للأولى؛ لا لتتجاوزها، أو تحجبها، أو تختزلها، بل لتجعلها ـ قابلة ـ للنظرة. وكل الفارق بين (عهد) الحداثة التنويرية الأولى و(عهد) الحداثة البعدية الراهنة هو تحوّل الأولى من معتقد (Dogme) إلى تأويل ـ بين ـ تأويلات أخرى، وخاصة إزاء الحداثة البعدية ذاتها. وبحسب هذا التمعين فقد كان يمكن للأمركة أن تظل مجرد طريقة حياة، وليس أن تغدو طريق الحياة الوحيد. والغربنة في منعطف الحداثة البعدية كانت توشك أن تعامل الأمركة بالنظرة فقط وليس بالاختزال والحجب. لكن الأمركة تستحضر كل عنف الحداثة التقليدية، أصل الغربنة، وتجردها من كل ذاكرتها المعرفية وتجارب قطيعاتها الكبرى؛ وتسلّحها بوبائية نمط الاستهلاك، كطريقة وحيدة لحياة الشعوب والأفراد، وتدرّعها بكل مخزون الحرب العالمية الثالثة النووي وتوابعه من الليزري والفضائي. تُوقع الغربنة في حرج تاريخها القريب. فهي في منعطف تفكيك سلطات هذا التاريخ الغريب، يُشْهِر ذاتُ سلاحه بيد أخرى. وبذلك يحال بين العقل والشروع في عهد أيكولوجيته. فلا تتحقق أقنومة «نهاية التاريخ» إلاّ باستعادة بدايته وتكرارها. وحركة الشرور النسبية خلال وما بين فضائل نسبية، توشك على الانزياح أمام الواحد الأحد: الشر المحض.

على ضوء هذا التمعين يمكن إدراك قولنا إن الحرب العالمية الثالثة قد وقعت /لم تقع. ذلك أنها لم تعد تخويفاً كارثياً لطوبائية ـ مضادة ذات استحالة ممكنة. وهي لم تقع بعد، لأن الولوج فيها لا ينتهي منها. لأنها من نوع ذلك الماضي المستمر، باعتباره ماضياً لا ينقضي أبداً. يُخرِج الزمنّ عن تقسيماته الاصطلاحية (الماضي، الحاضر، المستقبل) ويعيده إلى ← الزمان. والزمان ليس سوى ميتافيزيقا للمكان. فالمكان وحده الموجود. عند ذلك فالشر المحض يريد أن يعمّ العالم ← الأرض. بذلك يمسي الحاجزَ لكي لا تنتهي «نهاية التاريخ»، في وجه ثورة الجغرافية ـ الأرض: إيكولوجيا العقل. وقلنا إن الزمان ليس سوى ميتافيزيقا للمكان، مثلما يجرد الزمان ـ بالحرف الكبير ـ الأزمنة من آنياتها وبعثرتها وتوالدها اللامتناهي، فإنه كذلك يختصر الأمكنة، في ذلك المكان، الذي هو اللامكان، في الخط الطولاني وحيد الاتجاه، بدون هدف إلاّ طولانيته فحسب؛ فيختزل السطوح والتضاريس ومناظر الأرض وشعوبها، بخط وحيد نحيل لا تراه العين، ويقترن دائماً بالانقضاء. فكانت الطوبائيات مستقبلية دائماً، مع المكان، وبدون حيز. تسجن كل مفاجآت الأوقات

الراهنة والموشكة، والأمكنة أو الحيزات الممكنة، في نقطة سراب مؤجل باستمرار. الخط الطولاني، حتى ولو كان يصل أحياناً ـ وذلك مستحيل ـ إلى نقطة ما، فإنه يمسح في طريقه كل خطوط العرض، يخرج من الأرض طامساً معالمها الوردية المزدهرة. في حين أن خطوط العرض، تتورط أكثر فأكثر في التشابك والتداخل. تصير خطوطاً سارحة متعرجة، ضامّة متضامنة، تغطي المكان بأمكنة لا تُعدّ.

إذا كانت «نهاية التاريخ» تؤذن بثورة الجغرافية، تطلق العقل من أسر إحدى أقصى أشكال إبستيمياته: الميتافيزيقا، الطوبى، الإيديولوجيا، تطلقه مرة واحدة خارج ← الغربنة، التي اخترعت تلك الإبستيمية ثم تورطت في تحطيمها، فإن الأمركة تحول دون انتهاء «نهاية التاريخ». تقف حاجزاً [عسكرياً] بين ممارسة اتحاد العقل مع خطاباته الواقعية من جهة، وبين شروط ← [أمنه] ـ وأمن العقل هو في قدرته على بنية المشهدية ودحض المرآوية ـ، أي بين الحرية وسلامة الإيكولوجيا من كل تصنيمات ماضي الغربنة وأوبئة الأمركة في وقت واحد.

هنا يبرز دور «بقية العالم». يجيء فجأة بالحيز الغائب الفعْلي من كل خطابات كاتدرائيات اللامتناهي المتزاحمة ماضياً ملْء تشكيلات الغربنة العقلانوية، والمنبعثة مجدداً في عنف الأمركة، فيما تمارسه في الحجز/التبديد المرآوي ما بين اتحاد العقل وخطابات الواقع، وشروط أمنه. إذ إن العقل لا يواجه مع المرآوية ذات عمليات الاختزال أو الحجب أو العزل التي أتقنتها مدرسة الغربنة. فكل هذه العمليات كانت تتناول أوجهاً من نشاطات العقل، لكنها لا تستهدف العقل نفسه، أو لا ترقى إلى درجة هذا الاستهداف. أما المرآوية فهي تشكل لأول مرة ربما، في تاريخ الفكر والمادة معاً، خطراً على العقل بالذات، حين تتصدى لتدمير خاصيته الجوهرية، وهي قدرته على بَنْيَنَة المشهدية. فالخطر إذن لم يعد يأتي من تحريف أدوات المعرفة، ولكن من زوال إمكانية المعرفة نفسها لغياب سؤالها نهائياً، ونسيان هذا الغياب. ففي منعطف الحداثة البعدية الذي يضع حداً للمشروع الثقافي الغربي كميتافيزيقا الذاتية اللامتناهية، تلتقي الغربنة مع منطلقها الأول عندما كانت إنسانيةَ المفهوم والخطاب معاً، وذلك في لحظة التنوير التاريخية التي جاءت مع الثورة الفرنسية. وتم بذلك تشكيل الحق الإنساني باعتباره استراتيجية للعالم أجمع. لكن نشوء السوق الرأسمالية ختَمَ نهجاً مختلفاً عن هذه الاستراتيجية. فظهرت السياسات القوموية كما لو كانت قولبة للمجتمع بما يتناسب وتطورات هذه السوق. لكنها طيلة مراحل غزوها للعالم كانت هذه السياسات محتاجة لشعارات الاستراتيجية الإنسانوية، لتغطية منهجية صارمة في قولبة الشعوب الأخرى المحيطية بما يتناسب وقولبة دول المركز الرئيسة.

ولقد كان اكتشاف نموذج للعالم الجديد في قارة أميركا قد حمل معه ازدواجية الأنسنة كاستراتيجية، ونقيضها كسياسات قولبة. وتأكدت هذه الازدواجية مع بناء أمة

أميركية جديدة مركبة من خليط أمم وتراثات وأنترويولوجيات متنوعة. فبدلاً من قبول هذا الواقع المبدئي وعقلنة الخليط كتعددية وتنوعية، فإن القولبة استخدمت غربنة القارة الهرمة إزاء بقية العالم، استخدمتها داخل نطاق (الأمة الأميركية) كنموذج عالم مصغر عن عالم أكبر، تجري قولبته المتمادية مع تعاظم قواه البشرية واستثمار موارده الطبيعة إلى درجة الاستنفاذ العبثي فيما دعوناه بالعبارة المصطلح: الحرث في العدم، أي ذلك التأسيس والتمأسس فيما يستهلك المجتمع.

لكن الاستنفاذ العبثي في دورة الاستهلاك المتفاقمة الوسائل والإغراءات، يتحول، تحت وطأة قولبة مرآوية شمولية لعقل المجتمع وسلوكه، إلى ← الطريقة الأميركية في الحياة. ثم يتم ترشيح هذه الطريقة لتغدو عالمية، وبديلاً بالتالي عن استراتيجية أنسنة العالم التي يحين أوانها العقلاني مع الحداثة البعدية، وتحل ظروفها الموضوعية مع انهيار الاستقطاب الإيديولوجي. ولكن في هذا الوقت الانعطافي الذي يوشك أن يولد فيه تاريخ للعالم، فوق كل التواريخ النسبوية الأخرى، تتحقق دفعة واحدة كل نتائج الحرب العالمية الثالثة، ويخرج منها من يُسمّى بالمنتصر الوحيد مقابل «بقية العالم» كما لو كانت هي المنهزم الكلي المحكوم بمفاقمة هزيمته إلى ما لا نهاية. وهذه المفاقمة تتحول إلى ذروة القولبة، والقبول بها إلى درجة التسابق والتطوع من قبل المُقَوْلبين جميعاً في الدعوة إلى بناء ما يدعى بالنظام العالمي الجديد، كشرعنة دولية شمولية لضحايا هذه القولبة (الطوعية)، وكأنهم هم المنتصرون فيها جميعاً. وتلك هي المرآوية في حدودها القصووية بحيث تجهل نفسها، وتسرق كل من يحاول اكتشاف جهلها هذا، تختطفه من نفسه، تضمه إلى كائناتها البلورية التي تعيش عصرَ اضمحلال اللغة، وليس عَهْدَه.

يكتشف كائن يهبط من كوكب آخر غير الأرض، أنه ما أن حان للعقل أن يتحرر من أسر ألاعيبه وينعتق من سلطة المُنتَج فيه على المنتِج، وأن يفارق اندياحات النجوية، و(يَتَبَيأَن) الأرض والطبيعة، يغدو عقلَ إنسان؛ وأنه ما أن تبرأت الغربنة من أساطير الطوبانيات، الإطلاقيات، فالإيديولوجيات، وحطمت قوقعة المَرْكَزة حول جسدها الرَّخو، وتعلمت السباحة مع حَيَوات العالم، كواحدّة من عديدها، ما أن حدث كل هذا في قصة العقل والأرض، حتى حدث ما لم تتنبأ به أية خاتمة لأيقونة «نهاية التاريخ»، وعند المفترق العربي، كالعادة ـ مرة ثانية أو ثالثة في مسيرة القطيعات الحضارية الحاسمة. وذلك عندما عجزت الغربنة عن تسليم العلم إلى «بقية العالم» كما تُختَم هنا «نهايةُ التاريخ» العتيدة، وتركت العلم ينزلق إلى يد ← الأمركة، لتستأنف من جديد عملية إلصاق تأريخ معين وتدوين خاص على التاريخ كله، على ما لم يُدَوَّن منه بعد.

الشروحات والمراجع

(1) سوف يظل أفهوم التعدّي مكانياً مقابل التجاوز التاريخاني. والتعدي يتحرك بين أيقونات تعمر المكان دون أن تلغي إحداها لصالح الأخرى، فالانتقال من السهل إلى الغابة لا يعني زوال الأول مقابل حضور الثانية. وبذلك فإنه يمكن فهم عبارة نيتشه بهذا المنحى حتى عندما يريد تجاوز «أسماء التاريخ» كلها التي تزدحم في أعماقه. فهو يتعداها واحداً بعد الآخر كما لو كانت مصطفة أمامه، مع مثولها جميعاً حيثما هي قائمة.

(2) Régis Dubray: **Cours de la médiologie générale,** N.R.F. Gallimard.

(3) Alain Badiou: **Manifeste pour la philosophie,**

تُراجع ترجمة هذا الكتاب كاملاً في مجلة «العرب والفكر العالمي» الشقيقة الثانية لمجلة/ الفكر العربي المعاصر/ في العدد 12، مطاع صفدي.

(4) يدخل مصطلح الشفافية مجال الفلسفة بعد السياسة. ومثل كل أفهوم جديد فإنه يتعرض لدلالات مختلفة. وأحدث تعين له أتى به الفيلسوف الإيطالي جياني ڤاتيمو في كتابه الصادر خلال العام 1988 تحت عنوان: المجتمع الشفاف. والفكرة الرئيسة لڤاتيمو هي أن سيطرة وسائل الإعلام في المجتمع المعاصر لم تترك شيئاً كثيفاً إلى وفجرته، أو كشفته. ولعله يكون هو المجتمع الذي يجيء ثمرة للحداثة البعدية. لكننا نحن في بحث سابق أشرنا إلى أن الشفافية مهددة بالمرآوية، لأنه من حيث يبرز الشيء في مشهديته، فإن الإعلام التقني ـ كما عرفناه خلال حرب الخليج ـ يمكنه أن يسرع ملامح المشهد ويختفطها ويختزلها.

Giani Vatimo: **La société transparente,** E. Desclée de Brower.

(5) Alexandre Kojéve: **La concept, le Temps et le Discours,** Ed. Gallimard.

ويمكن مراجعة / الفكر العربي المعاصر/ عدد 82ـ83 للاطلاع على بحث فوكاياما، ودراسات أخرى حول «نهاية التاريخ» والأمركة.

(6) Giani Vatimo: **Ethique de l'interprétation,** La Découverte.

(7) Yürgen Habermas: **La discours philosophique de la modernité.** Ed. Galliamrd.

(8) يراجع خاصة كتاب ڤاتيمو الأخير المشار إليه في (6) الذي يعتبر انضاجاً مركزاً لكل كتبه السابقة حول موضوع الحداثة البعدية ونهاية الميتافيزيقا، باعتماده دائماً على قراءات متجددة ومتعمقة أكثر فأكثر لنيتشه وهيدغر.

(9) إن (ثورة الجغرافية) تحدد لحظة التقاء لأفهوم «بقية العالم» ومصير الحياة للكوكب الأرضي. وهو المنطلق لظهور مبدأ استراتيجية العالم القائم على أساس التلازم بين أمن الإنسانية وسلامتها من كل ما يمنع سيادة الحق الإنساني، وبين منع تلوث الأرض كجماد وحيوان وإنسان. ذلك هو طريق الكفاح السياسي القادم لطلائع البشرية جمعاء.

(10) Edgar Morin, Gianluca Bocci, Mauro Ceruti, **Un Nouveau commencement,** Seuil. P.138, 141-142.

(11) لعل من أهم ما توحي به عبارة: إيكولوجيا العقل، هو أوان التطهر والتطهير من أشكال ← التلوث. فالانتباه فلسفياً في موضوعة العقل كان ينصب على احقاق معايير الصح والخطأ. أما السلامة والشر فهما معياران مقصيان من برج العقل نفسه. وفي عصر المرآوية، صار أمن العقل أهل أشكال استراتيجية الدفاع الإنساني.

(12) G. Vattimo: **Ethique de l'interprétation, P.77-90.**

(13) كل الرهان الذي يتبقى للغربنة تكفيراً عن ذنوب الإيديولوجيا، ومقاومة الأمركة هو في وضع ثمرة التاريخ، الحق الإنساني، في متناول الجغرافية: «بقية العالم». وبذلك يمكن لفكرة «نظام عالمي جديد» أن تكون، لأول مرة، تعبيراً عن استراتيجية للعالم كله، وليس عن مجرد سياسة - أي قولبة أو مشروع قولبة - لدولة أو حضارة في مواجهة «بقية العالم». أدرك بعض هذه الآفاق كانط، قبل أن يورّط هيغل مفهوم الحق الإنساني في عنف التجاوز الديالكتيكي.

(14) المرجع نفسه حول «بداية جديدة» لإدغار موران وزميليه، الوارد أعلاه. ص 192 ـ 193.

القسم الخامس

استراتيجية جيو-فلسفية

تاريخ المستقبل الإنساني: مستقبل الأمركة؟

الأمركة مفهوماً

ليست الأمركة حتى الآن سوى تسمية في حدود الإشارة المنفصلة عما تشير. أما المسمّى، أو المدلول فهو قابع هناك معتصماً بلا تحديده البَدْئيّ وغموضه المثير. فكل ما قلناه، وما سيُقال عن هذه الأمركة سيظل مجرد تحويمات حول جسد له عضوية مختلفة. لكن ندرك بسرعة أن الأمركة لم تعد همّ أصحابها الأصليين فقط، ولا ماركةً مسجلة على قارتها وفيها فقط. إذ غدت سائبة منفلتة، وتدخلت في حياة البشر الآخرين، والقارات الأخرى. وإذا كان ثمة تاريخ آخر آتٍ بعد «نهاية التاريخ» العتيدة، فسيكون قصةَ العالم كله مع الأمركة. ذلك هو الاستقطاب الجديد: «بقية العالم» في مواجهة الأمركة. والمواجهة تعني توزيعاً معيناً للقوى ملء المكان ما بين الجهتين أو القوتين المتقابلتين. لكن المشكلة مضاعفة، لأن المواجهة هي مع أميركا كدولة تستفرد الأرض وما عليها، ومع الأمركة التي تتخطى الحدود بين المعسكرين، وتشيع لدى الخصمين معاً. فهي كالغربنة سابقاً تطرح نفسها على مجتمعات الدنيا كطريقة فكر ومعيشة، ولا بديل عنها من أجل اكتساب حصة ما، معترف بها، مما يفترضُه الحضور في العصر. بيد أن الأمركة لا تطرح خيارها أو تردفه فقط بقوة جيوشها، وجاذبية ألعابها الصناعية كما كانت تفعل الغربنة، بل إن الأمر جد مختلف هذه المرة. ذلك أن الأمركة باتت متوأمة مع المرآوية، أو أنها صارت أحد أسمائها. نحين تفتقر المرآوية من مختلف عوامل الإشارة إلى هويتها وإلى أيٍّ من التحديدات المعرفية، تبرز التسمية الجغرافية (أميركا) كقاعدة مادية لصيغة (أفْعَلَةٍ) قد لا تحيط بمضمون التسمية، وإنما تظل إحدى ترميزات الدلالة الإجرائية فحسب، فيما يحدث لعصر الحداثة البعدية من توأمة المرآوية/ المشهدية، كتفصيل حركي لخاصية الشفافية. ويجيء فيه الأمركة كحالة حسم داخل هذه التوأمة، لإلغائها أحد التوأمين لصالح الآخر أو تشتيته على الأقل. فتبدو الأمركة انتصاراً نهائياً للمرآوية، وتبديداً ساحقاً

للمشهدية. لذلك يمكن للمعرفي/الحداثوي أن يوحد بين الإسمين: المرآوية، الأمركة. ويرى في كل منهما ما يجعلهما صورة واحدة بنسختين، لا يمكن تحديد أيهما الأصل. فالعلاقة بين أميركا والأمركة، أن الأولى تخص دولة ومجتمعاً ونمطاً حضارياً معيناً، ينعكس كل ذلك خلال شبكة من العلاقات المصطلح على وصفها بالدولية، كما لو كانت واجهة يومية لكل ما يعنيه الكيان الأميركي: أما الأمركة فهي تلك الحالة الشاملة التي تلف العالم أجمع، وتتجاوز محدودية (العلاقات الدولية) لتمسي طريقة في الحياة كانت تخصّ شعباً ما، هو ما يتضمنه الكيان الأميركي نفسه، ثم أمسى طريقةً مفروضة على حياة الإنسانية جمعاء. لكن لفظة (الفرض) ليست دقيقة، بل ينبغي القول إن هناك لدى العالم حالة معينة خاصة به أولاً تجعله يُغْرَى ويُسْتَهوَى بالحالة الأميركية، بطريقة الحياة تلك. حتى الغربنة تجد نفسها منجرةً في عاصفة هذا الإغراء قبل سواها، وفي مقدمة الجميع.

الغربنة ترى نوعاً ما ذاتها في الأمركة التي كانت ترفضها عند نفسها، وفي بيتها القديم. فهي تسلك تلقاءها سلوكها الملتبس المراقب، عبر تاريخ طويل من اجترار الترددات بين رفض البديل وإغرائه في آن، منذ أن دخلت أسطورة (العالم الجديد) في محاذاة مضطربة مع تقلبات المشروع الثقافي الغربي، وخاصة منذ أواخر القرن الماضي حتى الوقت الحاضر. ومن الغريب أن هذا المشروع ظل يتجاهل (العالم الجديد)، ولا يعيره تفكيراً تمعينياً يستحقه. في حين كان يشكل أشبه بطوبائية محايثة وراهنة بالنسبة لشرائح شعبية، تنتمي إلى قطاع المهمشين الذين كانوا يرون في القارة الهائلة المكتشفة ملاذاً من مظالم القارة الهرمة التي نشأوا فيها وينسوا من أحلامها الهالكة المهلكة. فبعد أن انتهى استعمار الدول الغربية التقليدية مع الإسبان والبرتغاليين أولاً، والبريطانيين والفرنسيين جزئياً، فقد انفتحت المساحات الأميركية الهائلة وراء المستعمرات الأولى التي بنيت على الشاطىء الشرقي، انفتحت أمام سيول الكتل الجماهيرية الزاحفة من القاع الأوروبي؛ وهنا برزت نمذجة غريبة في تاريخ العلاقة الالتباسية بين الغربنة والأمركة. إذ إنه في حين كان الغرب الأوروبي كدول، منخرطاً في مشروع استعمار أفريقيا وآسيا وما وراء المحيطات الجنوبية والشرقية، كانت أميركا تتلقى الاستعمار الآخر الجماهيري، ومن القومية الأنغلوسكسونية بصورة خاصة، ومن بين أكثر طوائفها تطرفاً دينياً وعصبية تطهيرية؛ فإن أحفاد هؤلاء الرواد الأوائل هم الذين سيحولون استعمار الأرض إلى مشروع دولة، ويخترعون الأمركة، كهوية استيطانية لكل شذاذ الآفاق العالمية القادمين من جهات الأرض الأربع. لكن لم تلبث الهوية الاستيطانية أن تصاعدت تدريجياً لتلتقي مع جوهر الميتافيزيقا التقليدية المؤسسة لمفهوم اللامتناهي المتجسد في ذاتية الإنسان الأبيض الغربي.

إن البروتستانتية والعقائد التطهرية المنبثقة عنها التي طبعت الرواد الأنغلوسكسون،

واليهودية التي حملها ملايين اليهود المضطهدين والمغامرين الهاربين من القارة الهرمة، تعاوننا معاً في إرساء أسس التشكيل المفهومي لما سوف يعرف بكونه أضخم محاولة (قولبة) مدروسة ومنهجية لبناء أمة ودولة وحضارة مباينة لكل النماذج التي انحدرت منها أصولها البشرية السابقة. فالتآخذ الأدلجي بين اليهودية والتطهرية البروتستانتية، جدد أصولية مختلفة قادرة على التجاور والتوازي مع أقانيم تعارضها وتصارعها دون أن تتمكن من صرعها، بل تلقى نفسها تلعب أدواراً لصالح غريمتها الكبرى؛ تلك الأصولية الحاذقة التي لا تشن حروباً عبثية ضد إيديولوجيات ذاتوية، مغايرة لها؛ بل تورطها في شبكية مقاولات تنافسية فيما بينها، تخدم في النهاية استراتيجية القولبة الشمولية. تخدمها في جعلها خارج الموضوع دائماً، مقصية ومرآوية، لا تقع في فخ أية مقاولة، ولا تنزل إلى ساحة تنافس ما مع أحد سواها، بل تترك الآخرين يلعبون أدوارها، وهم يعتقدون أنها أدوارهم بالذات. ذلك ما يجعل الأمركة في عقر دارها تزيد دائماً عن مجموع الشعوب الداخلة في تركيب كيانها الديموغرافي الاجتماعي. ويتيح للأصولية الدوغمائية التلاعب بكل أصوليات العقائديات والهويات الأخرى، بحيث تزوّدُها بالبرمجة اللازمة التي تجعلها تعتقد، في لعبة الديمقراطية الفضفاضة، أنها تختار وبحرية، ما هو مبرمج لها، كخيارات وكأهداف. وهي بذلك تعمل على نقيض ممارسة الغربنة في قارتها الأوروبية: إذا كانت الغربنة تشحن المعرفة بقسط مدروس من عنف السلطة، فإن الأمركة بالنسبة لخلائط شعوبها تؤسس العنف نفسه بدون أية تغطية معرفية، تطرح مؤسسة العنف كإحدى أهم المقاولات الأخرى في الحياة اليومية. إذ إن صيغة المقاولة، والتعامل معها، وممارستها، تطغى أوّاليتها وأرباحها على نوعية البضاعة التي تتبادلها. فانتظام العنف كمقاولة يساوي بينها وبين كل المقاولات الأخرى التي تنتظم الفن مثلاً والثقافة، والسياسة؛ من هنا مثلاً تنتظم الجريمة كمؤسسة، وتدخل في دورة المقاولات السائدة. أي تغدو الجريمة مقبولة ما أن تنتظم كمؤسسة، وتتعاطى العلاقات المؤسسية مع نظيراتها. تلك العلاقات التي ساعد النظام الرأسمالي، الناشىء والمتطور بسرعة في أميركا بشكل خاص، على ضبط شبكتها عبر صيغة المقاولة. فالأصولية الدينية المنبعثة عبر التطهيرية - التي لم يسمها / ماكس ڤيبر/ باسمها المباشر ذاك بل أعطاها سمة الأخلاق[1] - لم تنفع في تدعيم صرامة التنظيم الذي كان يحتاجه بناء المؤسسة الرأسمالية فحسب، بل كان أهم تحول بَلَغَتْهُ هو في انقلابها إلى مشروع برمجة حضارة كاملة؛ منذ بدايتها الأولى؛ وسوف يتم التغني بها، على أنها الطريقة الأميركية في الحياة. وهي ما أن تصف تلك الطريقة بالأميركية حتى تضمنها أفضلية مطلقة على كل ما يماثلها. تلك هي إيديولوجيا تنجح في التخلص من كل إحباطات الإيديولوجيات التقليدية في القارة الهرمة. ذلك أنها لا تخشى من تحديد هدفها بدون أية أقنعة فكروية وأخلاقوية، تُسَمِّيهِ النجاح دفعة

واحدة. فإن مذهب المنفَعة، العريق في مَنْبَته الأنغلوسكسوني منذ أيام /بنتام/، يتطور إلى عملة النجاح المتداولة في ورشة العمل التي يتطلبها بناء أسطورة العالم الجديد[2]. وفي حين أن المنفعة تقترن بالأنانية فإن النجاح يتطلب انخراط جميع الأناوات في المنافسة، يتطلب مجتمعاً تتم قولبته دائماً بحسب معايير العمل، التي تتجسد بدورها في محصلة النجاحات العليا المتفوقة على سواها. وهكذا فإن المتقدمين المخططين للعبة وساحاتها، والقدرات الحقيقية المطلوبة للمنافسة، يمكنهم أن يورطوا المجتمع بكامله في مقاولتهم الكبرى، على أن يكتسبوا من كل الآخرين أفضل ما لديهم، وأن يَصُبَّ كل هذا في محصلة استمرارية اللعبة، وقدرتها في التغلب على معيقاتها نفسها وتجاوزها.

تحقق الأمركةُ، بالنسبة لنواتها الأولى المنحدرة عنها التي هي الغربنة، تقدماً معرفياً أنطولوجياً، انطلاقاً من تخصص العزبنة بإنتاج الإيديولوجيات، وتشكيل النمذجات، إلى هذا الفارق النوعي الحاسم، وهو أن الأمركة تحصر فعاليتها في إنتاج القولبة نفسها. فهي لن تكون حضارة الصراع بين النماذج، كما هو تاريخ المشروع الغربي في مرحلته الأوروبية، لكنها سترفع جهدها إلى مستوى القولبة نفسها. فهي صانعة القولبة فحسب، ولا يهمها بعد ذلك ماذا ستصنع هذه القولبة نفسها من نماذج لن تُشغل إلاّ حيزاً ومستوى من الدرجة الثانية. فالتخصص في القولبة اكتشافٌ معرفي كبير يحمي صاحبه من التورط في تبني إحدى أو بعض إنتاجاتها دون سواها، من نماذج وإيديولوجيات متنوعة. فالقولبة هي أصولية بدون مضمون محدد أو ثابت، إنها شكلية الأصولية دون أن تغدو أصوليةَ هذا المذهب أو ذاك. وهذا يعني أن الأمركة ليست تجديداً لليهودية واتحادها بالتطهرية البروتستانتية، بالرغم من انحدار أرومتها الإيديولوجية منها. بل كل ما يهمها منهما معاً الاستفادة الدائمة عبر تطورات المشروع الأميركي، من أصوليتهما، من أجل شحذ صناعة أخرى، تظل فوق كل الصناعات وإنتاجاتها، وهي القولبة. القولبة في حد ذاتها باعتبارها قدرة أعلى، تظل فوق كل ما يتقولب، بحيث لا يتم أسرها في مضمون معين، ولا تضطر إلى دخول معارك الطواحين مع المضامين الأخرى. لأنّ الأمركة باعتبارها منذ الأصل ليست نازلة من صلب قومية وهوية إثنية معينة، بل بالعكس تقوم على أساس استقبال خليط الأقوام والثقافات، فإنها تقبل بالتراجع من أدوار المصنوعات إلى دور الصانع وحده. ومن هنا يمكن أن نفهم لماذا تحرص لغة الإعلام اليومية على طرح الأمركة باعتبارها مجرد طريقة حياة؛ فهي في واقع الأمر تلك الطريقة التي لا تنافس طرق الحياة للشعوب والحضارات الأخرى، بل تجعلها غيرَ ذات موضوع جميعها. تُبطل جدارتَها بعين ذاتها. إنها القولبة التي تدمّر مضامين القوالب الأخرى. لكن تدمير قوالب الآخرين لا يعني تجريدهم من هوياتهم العرقية أو الحضارية فحسب، وإجبارهم على الدخول في قالب معين تقترحه الأمركة. بل إن مثل هذه المناورة هي ما يميز تجاوز الأمركة للغربنة

بالذات، ولكل تاريخ صراع الهويات والحضارات. **فهي القولبة الوحيدة في هذا التاريخ التي لا تعرِض أيّ قالب، بل تفرض قالب/اللاقالب.**

ذلك ما سمح للرأسمالية أن تقفز قفزاتها الكبرى في النصف الأول من القرن العشرين في أميركا، من دون الاصطدام الدائم بالعقبات التقليدية التي كانت تواجهها في وطنها الأول أوروبا. إذ أصبح اقتصاد السوق سيداً بدون أي منافس من اقتصاد الأدلجة، أو الأخلاق، أو المفاهيم. وسرعان ما كان المجتمع يتقبل التقلب مع اقتصاد السوق الذي غدا يمثل ما تعنيه هذه القدرة الكبرى على القولبة، بدون أية موانع ومقاومات ذاتية لدى جماعات المستهلكين. فالصفة الاستهلاكية لم تعد صفةً طارئة على الذات الفردية، وتَعْلق بها من خارج، وتتعايش لديها مع غيرها من الخصائص التي تطبع الشخص الإنساني السوي ـ حسب مقاييس المجتمع ما قبل الصناعي ـ بل تمسي هي هذا الشخص الإنساني بالذات، أي قابليةً خالصة لتقبل القولبة، كما لو كانت هي حاجة الحاجات عندها، على حطام ذلك الشخص الإنساني الذي كان يوصف أنه كائن الرغبات، وليس كائن/الحاجات فحسب. لكن القولبة تحذف كلاً من الحاجة والرغبة معاً، وتحل مكانهما القابلية وحدها. القابلية لما يُصنع لها من الحاجات، ويُختلق لها من الرغبات، من قبل المنبهات والمثيرات الخارجية التي تتلقاها من البيئة الاستهلاكية حولها. فإن انطلاقة الرأسمالية (الجديدة) مع النزعة الليبرالية الكاسحة خلال العقود الأولى من القرن العشرين، اعتمدت على ترسيخ، وتَغْضية هذه القابلية في بنية الشخص الإنساني، باعتبارها موضوعاً للاستهواء أولاً، لما يُقدَّمُ لها على أنه مفيد أو مُلذّ أو مُسلٍ. أي ما يبيعه المصنعُ المنتج مرفقاً عادة ببضائعه المادية، بضائع دعاوية إعلامية؛ فهي تسقط رغبات الشخص الأصلية، وتُقْسِرُه، طيّعاً ومشتهياً، على تبني طبقات جديدة، كلَّ يوم من الرغبات الأخرى التي تُصَوَّرُ كأنها من ملكية ذاتيته، وثمرة لحريته واختياره. فالبيع الكثيف لمواد متكاثرة، ومتشابهة، وعبر موجات متتابعة من ذات الأدوات والألعاب والمصنوعات، لا يقتصر على تسويق تلك المواد بل يبيع معها عائلة من الشهوات والرغبات والميول المخترعة والمثارة لدى جماعات المستهلكين. وهذا النوع من البيع الثاني سوف يغدو هو أساس البيع الأول، وكلِّ تسويق. والتسويق سوف يصعد من المنتجات الاستهلاكية ليضم كل شيء من القيم والمنظومات الفكرية، والإيديولوجيات، والشعارات السياسية. إن تعميم البيع يعني تحويل كل زاد إنساني إلى بضاعة. وبالتالي فإن شكلية البيع، أي أنظمة العرض والإعلان والتسويق، سوف تتغلب على نوعية ما تعرضه وتطمس هذه النوعية بالذات[3].

عند ذلك تتساقط خصوصيات الكائن، تنهار خطوط دفاعه؛ وتتحول الليبرالية إلى فنّ صناعة الإنسان نفسه حسب المطلوب. ومراكز التوصية الأساسية في عصور الطهرية الأولى (الكنيسة والأسرة والمدرسة)، تتحول إلى النقابات والجامعات ومكاتب

العمل مؤقتاً، لتستلم تدريجياً إلى مرآوية استهلاكية مقترنة بالبضائع المتداولة وإطارات الدعاية والانتشار الإغوائي المسوّق معها. ويجب التذكير هنا أن مؤسسة الرأسمالية الجديدة انطلقت في أميركا أولاً، وكذلك اقترنت بأولوية الدعاية وتطور (فكرها) ووسائلها، بحيث لم تظل تابعة لأوالية السوق، أي للمكان الذي يسود فيه أقنوم البيع، بل غدت هي بَيْعُ البيع. وهذه الصيغة المضاعفة استحوذت على الإنسان والمجتمع معاً، بحيث حولتهما إلى بعض بضائعهما، غير المتميزة عن شبيهاتها من أية بضائع أخرى. وهكذا فإن النقلة بين قولبة الأذواق والرغبات، وقولبة الأفكار والطبائع، سوف يجتازها فنُّ الدعاية في السوق إلى فن إعادة صياغة مجتمع كامل على مثال مؤسساته الإنتاجية بالذات. وتبقى المرحلة الثالثة التي تصل فيها القولبة إلى مستوى المرآوية، عندما تغدو مؤسسةُ القولبة ذاتها (أي مراكز التخطيط والتنميط والانضباط) منجرفةً بوصفات القولبة وآليتها نفسها التي تفرضها على البنى التحتية المولِّدة للرأي العام، وللنمذجيات الاستهوائية أو الإكراهية. فإذا كان، كما يقول / دانييل بيل/ D.Bell «إن المسألة الترميزية الكبرى للسياسة الثقافية الأميركية هي في المنع والتحريم»[4]، وذلك في عصر سيادة أخلاق الطهرية، ومجتمعات المدن الصغيرة ذات الصيغة التجانسية سواء الأتنية أو الدينية، فإن إرْثَ الطواعية والانضباطية التي نَمَّتها سلطة المنع والتحريم، سوف يقدم الخامة اللينة القابلة للتشكل حسب خطط القولبة المبثوثة مع بضائع السوق في عصر (الرأسمالية الجديدة) الصاعدة. فالليبرالية حطمت قوالب الطهرية، لكنها سلمت المجتمع للقولبة، كما لو كان مادةً طيِّعة جاهزة لتعليب الرأي العام، وتسويق نمذجة التفكير والتعامل والتقييم، المتناسبة مع سياسات البيع والتصريف.

فالانقلاب من نمط الحياة في مدن صغيرة شبه ريفية ومزارع لتربية الأبقار بخاصة، إلى المدن الصناعية التجارية الكبيرة مع قفزة الرأسمالية الجديدة، وفتح أبواب أميركا أمام الهجرة الكثيفة لتلبية حاجات سوق العمل المتنامية باستمرار منذ مطلع القرن الحالي، أنهى سلطة الإيديولوجيا الدينية، وهدّد سلطة المهاجرين الأولين السابقين المنحدرين من شبه إتنيّة وعقيدة موحدة؛ الأنغلوسكسون والبروتستانتية، وفروعها الطهرية. وإن تعدد الإتنيات الوافدة وتنوع الثقافات ساعدا على الانفتاح نحو الكوسموبوليتية، وتقبّل التيارات الفكرية والفنية التحررية من أوروبا، ومواجهة الإشكالية السياسية الأولى من نوعها في التاريخ الغربي، ألا وهي إشكالية بناء الدولة الواحدة من مجموع أمم وثقافات مختلفة إلى حد التنافر، إلى جانب هامش كبير، هو في تنام دائم من العروق الأخرى، كالزنوج والصينيين؛ في حين قامت النهضة الأوروبية وتدشين العصر الصناعي بثورة القوميات وتوحيدها سياسياً في البناء الدولتي. لكن النموذج الأميركي الذي قسم الفكر السياسي إزاءه بين متفائل أو متشائم من عواقبه إلى درجة تغلّب التيار الأول أخيراً مع تباشير قيام الوحدة

الأوروبية الراهنة، هذا النموذج: الدولة ـ الأمة (أو الأمم)، مقابل الأمة ـ الدولة، يكشف التحليل الأحدث أنه يخفي نوعاً من إمبراطورية قارّية لمجموعة شعوب وثقافات متعايشة تجاورياً، أكثر منها تفاعلياً وتداجياً في كيان شامل ومتنوع. وككل امبراطورية هنالك عنصرية ما متفوقة، ومُمسكة بمفاتيح السلطة في أشكالها المختلفة من اقتصادية وسياسية وثقافية، ويقابلها أو يأتي تحتها صفّ أو مراتب متدرجة من المواطنيات ذوات الدرجة الثانية أو الثالثة أو الرابعة، موزعة على الشعوب الأخرى كأقلويات وإتنيّات مقربة أو مبعدة من مركزية الهوية الموصوفة بالتعبير (الاحتكاري) النموذجي لما يسمى بطريقة الحياة الأميركية. ذلك أنه في الوقت الذي تنمو فيه الطواعية، وقابلية القولبة عند الجماهير المندمجة في علاقات السوق أكثر فأكثر، تتمركز سلطة القولبة كمؤسسة للأمركة؛ يستحوذ عليها إرث الانضباطية الكلية المنقول عن الطهرية السابقة، وتمسك بها إتنيةٌ معينة هي الأنغلوسكسونية بالتحديد.

إن نجاح إمبراطورية الأمركة في أميركا نفسها طيلة عقود نصف القرن العشرين، الأول، كمركزية سائدة للأنغلوسكسون على بقية الإتنيات والأقليات، وكدولة لأحفاد المهاجرين الأوائل، بعقليتهم ومصالحهم المتطورة عبر قفزات الصناعة من مراحلها الأولى، إلى ذروتها، إلى ما يسمى بالعصر ما بعد الصناعي؛ أي دولة المؤسسة ذات الإتنية المسيطرة على مجتمع/الخليط الذي يتم تعجيزه دائماً عن بلوغ التعددية/ التجانسية، نقول إن نجاح دولة المركزة في شبكية من البعثرة الديموغرافية، والفراغ الجغرافي الفسيح، والخليط الإتني والثقافي، شكّل نموذج الدولة ـ الإمبراطورية لشبه قارة كاملة؛ وقد أمكن نقل هذا النموذج إلى مشروع أمركة تطفح عن قارتها، وتسوح في العالم. وجاء انتصار أميركا في حربين عالميتين متتاليين وإنقاذ قارة المهد الأول أوروبا، من انبعاث الإمبراطورية الجرمانية القروسطية مرتين، ليدعم انتقال مركزية القوة من صميم المشروع الثقافي الغربي (الأوروبي)، إلى يد الإمبراطورية الأميركية الناشئة، وتطويرها من حدودها القارية إلى التشكيل العالمي. وكان انهيار الإمبراطورية الشيوعية خاتمة للاستقطاب الأميركي معها، دون وقوع الحرب العالمية الثالثة كحل وحيد لتاريخ الاستقطاب وجاهزيات التعبئة والإعداد لدى كلٍ من قطبيه. فقد أمكن لانزياح الشيوعية عن صيغتها الإمبراطورية، بفعل انخساف كتل الأوهام المجترة، من تحت الصرح الإيديولوجي المتداعي، أمكن لذلك الانزياح أن يقدم فرصة حقيقية، وفي نهايات القرن العشرين، لقيام إمبراطورية واحدة في العالم، واستفرادها بالمصير الإنساني كله. لكن بالمقابل فليس ثمة زمن للإمبراطوريات في حقبة الخاتمة من أيقونة «نهاية التاريخ». ولهذا لا يمكن لحركة انزياح الأمركة من امبراطورية قارية إلى امبراطورية كونية، أن تتحقق بذات وسائل القوة المعروفة في قيام الأمبراطوريات التاريخانية السابقة. إن انكشاف السلطان الأمبراطوري الأميركي كقوة عسكرية خالصة، من خلال انجراره إلى التورط في التصدي للتحدي العربي، وضع الأمركة

دفعة واحدة وأمام الملأ العالمي، في مأزق بَيأنَةِ القولبة عالمياً، بعد أن كانت محصورة في نطاق نظام سياسي إيديولوجي واحد هو دولة ـ أمة ـ الأمم في قارة. فالقولبة التي مكّنت إتنيةً معينة من استخدام شعب المهاجرين في إقامة «الرأسمالية الجديدة»، وإدماج خليط الأمم والثقافات في تجانسية القابليات المتغيرة حسب تقلبات مرآوية للسوق، هذه القولبة نفسها، وعند منعطف الانزياح نحو الكونية، إلى مرآوية شمولية، تتشبّحُ بأدلجة الحداثة البعدية، كما لو كانت تحريراً لزمن العالم من كل تاريخانياته المسبقة (اتنياته، أديانه، ثقافاته، إيديولوجياته..).

كل إمبراطورية كانت تطرح نفسها ميديولوجياً كتحرير للعالم عن طريق السيطرة عليه وامتلاكه، إلاّ الإمبراطورية الأميركية القادمة التي تشبّح الميديولوجيا ذاتها؛ فلا تبدو أنها محتاجة إلى أي من جاهزياتها المعهودة. لا تنشر ديناً، ولا تدعو إلى إيديولوجيا، ولا تغري بثقافة. فالميديولوجيا تَتَصَفّى من كل تراكمات أدوات إيصالها، ومضامين شبكياتها، ومن أنواع وأشكال هذه الشبكيات في وقت واحد، إذ تغدو ميديولوجيا خالصة تقتنص كل جاهزية تستخدمها، وتنفلت من أية تسمية تعلق ببعض تمظهراتها العرضية. إنها تؤسس دولة/العَرض. فأي تعامل تمفهمي أو تمعيني أو ترميزي سينقلب إلى غذاء عَرَضيّ في عرْض جوفها غير المجوّف. كل ما كتب وقيل في الميديولوجيا ـ حتى آخر ما أنتجه /ريجيس دوبري/ تحت عنوانها هذا بالذات ـ لم يعد يفيد شيئاً في مفصل «نهاية التاريخ» الذي وضع حداً لكل قاموس اصطلاحي سبقه. لم يتبق سوى مؤشر اللاتأشير: المرآوية. ذلك أن الميديولوجيا، منذ أن كانت ميثولوجيا ثم أدياناً ثم إيديولوجياتٍ، كانت تستخدم وسائل معينة لإيصال وغرس أفكار وسلوكيات، واعتقادات معينة تحاول الإيحاء بامتلاكها قدراتٍ ذاتيةً على الإقناع من داخل خطاباتها بالذات، وتضرب صفحاً دائماً عن أدوات الإيصال التي تحمل هذه الخطابات. إلاّ أن القولبة التي تتضمنها الأمركة يهمها في الدرجة الأولى ليس إيصال شيء معين، بقدر ما هو تركيز لقابلية القولبة عند موضوعاتها. فالميديولوجيا في عصر المرآوية، تتخطى تاريخها، وتاريخ تحليلها كذلك، الذي اعتمد دائماً على دراسة وسائل الإقناع بدون إقناع حقيقي. فقد بلغنا المرحلة التي تمسي فيها دراسة الميديولوجيا هي نوع من فن القولبة بدون قوالب. إذ إن القولبة تهدف في النهاية إلى تثبيت سلوك قائم على الطواعية الكاملة لكل مقول أو مفعول أو متداول، وليس لأي متداول معين. وتلك هي النقلة الإبستمولوجية الكبرى التي تضع حداً لتراث الإبستمولوجيا كلياً الذي يميز قدوم عصر المرآوية. فهو يضع حداً كذلك لتراث الإقناع. ينتهي السؤال عن البرهان في المنطق، والتجربة في العلم، والدلالة في اللغة، والإبداع في الفن. مثل هذه العناوين تنتقل إلى حيّز النسبيات الأضعف لدرجة يمكن معها إدراجها في مرحلة (جاهلية) ما قبل تاريخ الميديولوجيا(٥).

أركيولوجيا ميديولوجيا

كنا نفصل بين أميركا الدولة، والأمركة. قد يصحُ تكريسُ العالم منذ الآن فصاعداً، كإمبراطورية أميركية، تبرز فيها الدولة الأميركية كمركزية جديدة. لكن الأمركة كطريقة حياة، تأخذ في طريقها العالم، كما أخذت في طريقها المجتمع الأميركي والدولة نفسها. فهذه الموضوعات تندرج كلها، ووفق خطوط متوازية، تحت لعانية المرآوية في كل مكان. فالأمركة تُقَوْلِبُ مجتمعها ودولتها؛ ثم أُتيح لها أن تنقل نشاطها ذاك إلى الكرة الأرضية. فليس في المرآوية تمركزيةٌ مهما بدا الأمرُ عكس ذلك من وجهة النظر السياسية. والسادة في نظام اللانظام هذا قد يسلكون كذلك، لأنه يتراءى لهم ذلك. أما الواقع فشيء آخر. إن انزلاق الجميع في فضاء المرآوية لن يسمح بتحديد أدوار أحد من المنزلقين، ما دام توزيعُ الأدوار أصلاً يذكِّر بخارطة المرتبيات والممسرحات العائدة إلى عصر منقضٍ تماماً. فالميديولوجيا تخلت عن كل مضامينها السابقة، وغدت ميديولوجيا خالصة. تجاوزت كل نوع من عدة الشغل لتشتغل محضَ شُغلٍ، بلا وسيلة، بلا هدف. لذلك يعاني كل مكتشف لانقلابها الكبير ذاك، من صعوبات لا تحد من أجل الإمساك بها علمياً أو تعيينياً. ولعل دوبري نفسه هو من أكبر هؤلاء المعانين من إشكاليتها. وهو المؤصِّل في الاهتداء إلى بواكيرها، منذ إصدار كتابه الفاصل: نقد العقل السياسي، أو اللاوعي الديني [حسب عنوانه الجديد]، وذلك منذ مطلع الثمانينات. فهو يعلن أنه من حيث إنه اهتدى إلى موضوع الميديولوجيا فإنه لمّا يهتَدِ بعْد. وكل الحسم أنهَ يقطع مع الإبستمولوجيا رغم شعوره أنه يؤسس إبستمولوجيا جديدة مختلفة، تتخلص من هموم التقطيع لتحديد الصح والخطأ، إلى وصف الخطابات المعيارية ـ على حد تعبيره. يحاول دوبري وصف علمه أو اكتشافه الجديد بمقارنته مع كل ما شابهه أو مهّد له سابقاً. لكنه لم يذرِ أنه يدرس ويحلل ويُمَفْهِم علمَه الميديولوجي بغير ما تفترضه هذه الميديولوجيا في حقبة المرحلة النهائية من عمرها المديد. فهو لا يزال كلاسيكياً لأنه يطمح إلى دراسة كيفية انتشار الأفكار، أو كل خطاب مهما كان من قول الساحر والمشعوذ والكاهن إلى الفيلسوف

والعالم والقائد إلخ.. لكنه قلما يصل إلى الحالة المرآوية التي تغدو فيها الميديولوجيا بالضرورة دراسة لآلية عدم انتشار شيء إلاّ الانتشار نفسه[6].

بالرغم من التقارب الظاهري بين /فوكو/ وميديولوجيا دوبري، إلاّ أن دوبري يشعر بضرورة أن يلحّ على فروق فنّه الإبستمولوجي المبتكر، عن فن فوكو الذي اعتقد كذلك أنه يضع «نهاية لتاريخ الإبستمولوجيا». وبعد أن يعقد مقارنات دقيقة بين الفنين يشعر القارىء أن تلك الفروق لا تفصل بقدر ما تزيد من تمعين الأول، بما يمفصله تمعينُ الثاني مع مقدمات الأول. فإذا كانت الأركيولوجيا تدرس «التشكيلات الخطابية»، والميديولوجيا، كما يؤشر صاحبها، تدرس نتائج هذه التشكيلات ومفاعيلها، فالقطيعة بين العلمين أو الفنين هي تمفصلٌ ومجاورة مقبولة، أكثر من كونها علاقة بين مقدمات ونتائج. فمن يلْحظ تشكيلاً خطابياً لا بد أن تغريه عيناه برؤية ما يقع في جواره، وعلى تخومه. وكيف يمكن عزْل مفاعيل تشكيل خطابي عن الكيفية التي يتحقق فيها هذا التشكيل نفسه. ومع ذلك فإن الميديولوجيا تريد إنشاء علم ليس لِما يسْكُت عنه التشكيلُ الخطابي ـ وهو تشكيله نفسه ـ كما في الأركيولوجيا، ولكن ربما كانت الميديولوجيا تريد إنشاء علمها حول بَيأَنة التشكيل الخطابي، أي ما يجعله هذا التشكيلَ، وسيرورةَ مؤسْسِيَّته بين المؤسسات الأخرى. «إن زاوية المقاربة الميديولوجية تطرح تباعاً الأسئلة الثلاثة: ضدَّ من؟ وراء من؟ بأية وسائل؟1) في أي حقل استراتيجي يتأتى هذا الخطاب، وضدَّ مَنْ يوجه ضرباته؟ إنه يخوض معركة قوة: ما هي غاية هذه الحرب؟2) من هي المؤسسة التي تمنح حق الكلام، وتحت أية أشكال وشروط؟ والخطاب يغدو شهيراً. ما هو الجسم السلطوي الذي يجعل هذا الكلام الاحتفالي يستحق الإصغاء، والتسجيل والنشر. ما هو عماده أو بالأحرى: «مع أية شبكة نقل هو متضامن». يجيء هذا المقطع بعد أن يتناول درس فوكو الأول الافتتاحي (نظام الخطاب L'Ordre du discours)، كمثال عن تشكيل خطابي، ومفاعيله الميديولوجية ـ إذ كان لهذا الدرس في حينه وقع الحدث الفكري الاجتماعي الكبير[7]. يُشخِّص دوبري بقدر الإمكان حيِّزَ المديولوجيا بهذه الاستعارة المتنوعة المغزى، ملخصاً عرضه: («إنهم لا يعلمون أننا ننقل إليهم الطاعون»[*]، هذا ما قاله /فرويد/ لابنته حين وصوله إلى نيويورك، وهو على سلم الباخرة عام 1909. فإن مهمة مؤرخ الأفكار عزْلُ جرثوم يرسين Yersin تحت مجهر،

(*) المقصود من الطاعون في عبارة فرويد التحليلُ النفسي الذي اكتشفه، وجاء به إلى أميركا. أما جرثوم يرسين، فهو جرثوم الطاعون الذي اكتشفه العالم يرسين، وتسمى باسمه. ويستخدم الكاتب هذه الاستعارة ليحلل توزع المهمات بين مؤرخ الأفكار والإبستمولوجي ـ وهو هنا الصيدلي ـ والميديولوجي الذي يحصر بحثه في دراسة آثار حقن الجرثوم في أجساد حيوانات التجربة، والسفن التي تحمل الجرذان والبراغيث، الناقلة لجراثيم الطاعون.

والإبستمولوجي كصيدلي ماهر يكتشف مادة الستريبتوميسين. أما الميديولوجي فإنه لا ينشغل إلاّ بالفئران والبراغيث، دون أن ينسى سفن النقل ـ كل شيء دون تنبه حمائي).

ومع ذلك فإن الأركيولوجي لن يكون مجرد زميل سابق للميديولوجي الجديد، بقدر ما سيظل أخاً كبيراً له ومصاحباً دائماً. خاصة عندما لا يعترض دوبري نفسه على أن تكون غاية الميديولوجيا: «الدراسة التقنية لسلطة الوسائل»، فتلك الدراسة لن تكون «تعريفاً سيئاً لمشروعنا» على حد تعبيره. فوسائل (الاتصال) مهما تَفُهَتْ قد تولد النتائج الكبيرة، كما يقول. وهي قد تدخل المشروع الميديولوجي كتقنية سلطوية. وهنا يحدث التقاطع مع المشروع الفوكوني الأصلي. لكن ذلك لا يقلل قيمة الوعي الحاد لدى دوبري بخصوصية اكتشافه. فهو مع اعترافه غير الصريح بالتداخل مع الأركيولوجي، إلاّ أنه يقع على تمفصل جاد وسليم مع موضوعه. ذلك أن الأركيولوجي يتابع تمفصل تاريخ المعرفة مع الممارسات السلطوية من إدارية وتنظيمية، ولكن تمعين هذا التمفصل يظل عملاً معرفياً هو بالذات. في حين أن الميديولوجي يولي اهتمامه شطر الاعتقاد، بدلاً من المعرفة، وصداه وتأثيره. وبالطبع فإن كل اعتقاد ينطوي على معرفة. لكن المسألة هي أن ندرس كيفية تحول المعرفة إلى اعتقاد وشيوع هذا الاعتقاد ومؤثراته. فلا يمكن الجزم بتمايز العلمين، كما لو كنا «ننحدر من مستوى أعلى إلى مستوى أدنى، من ممارسات المعرفة إلى ممارسات الاعتقاد (دون أن نجهل واقعة أن الماركسي يعتقد أنه يعرف ولكنه لا يعرف أنه يعتقد، بينما يعرف المسيحي أنه يعتقد ولكنه يعتقد أنه يمسك بالحكمة الصحيحة، أما البوذي فيعتقد أنه يعرف أن كل معرفة ليست سوى اعتقاد) ـ باختصار ليس هناك حدودٌ أكيدة ومعترف بها بين المعرفة والاعتقاد»[8].

لكن هل يمكن أن تنتهي هذه المضاهاة بين قطبي المعقول الممتد من المعرفي إلى الاعتقادي، عند حدود إقامة الثنائية بينهما، وممارسة ألاعيب التحليل النظري المعتادة قبل عصر المرآوية. للوهلة الأولى كما امتهنت الحداثةُ البعدية مهنة التجاوز لكل الثنائيات، فإن المرآوية قد تعيد إنتاج لعبة الثنائية، ليس من أجل اجترار الماضي، ولكن لهدف طمس ما يتجاوز الثنائية نفسها، ما يأتي بعدها. لا ترتكب حماقاتِ الفصل ثم المضاهاة بين الشكل والمضمون مرة ثانية، لكنها يهمها فحسب إدخال الحركة المادية بين الثنائيات. وهي عملية مزج الضوء السريع في المكتوب. إنها تغذي عملية (تسطيح) المكتوب. تقيم هندسة الشاشة بدلاً من هندسة الكتاب. الكلمات والأسطر والعناوين الصغيرة، والغلاف وتقسيم الفصول والأبواب، كل هذه الهندسة الكتابية، تزيحها من رفوفها ومكتباتها، ومناضد كتابها، نحو ابيضاض الشاشة، وتسطيع التفاصيل الالكترونية بديلاً عن الحروف والكلمات. فهندسة الكنائس

والكاتدرائيات بأبنيتها وصروحها الهائلة، أخلت مكانها أو دورها لهندسة المطبعة الكتاب. وهندسة الكتاب توشك أن تعطي حيزها لهندسة الأجهزة التلفزية وعمارتها الضوئية، مثلما يوضح دوبري[9]. لكن تحديد مواقعيات هذه العمارات بالنسبة لتحقيق الميديولوجيا، لم يُبْقِ ثنائية: المعرفة/الاعتقاد في منأى عن تحولات جذرية مقابلة، لا تتناول الشكل ولكن البنية. فإن ناشر المعرفة هو صانع ثان للمعرفة، وربما حجب الصانعَ الأول تماماً. وفي حقبة التورط المرآوي فإن ما يحدث لتلك الثنائية هو أكثر من انقلاب لم تعرفه المواقعيات السابقة. إذ كانت هذه المواقعيات تحقق تحولاتها تارة لصالح الاعتقاد، وطوراً لصالح المعرفة دون توأمها الآخر. لكن المايحدث الراهن هو أن هذه الثنائية برمتها هي التي تغدو في مهب الريح، وبقطبيها معاً، المعرفة والاعتقاد. ذلك أن العمارة الضوئية ألغت كل مادة يمكن استخدامها في إشادة أية أبنية أو هندسات. تجاوزت مادةَ الحجر في الكاتدرائيات والجوامع، ومادة الورق في الكتاب المقدس أو الدنيوي، وبَنَتْ ما لا يُبْنَى قط، وهو جِزَمُ الأضواء المُسَطَّعة والملونة، والأصوات ذات الكلمات المناورة باللغة ضد اللغة. فالمرآوية تكاد تسقط الميديولوجيا كلياً كتحقيب ومواقعية. إنها تختم عهود الكلمة/القوة، أو كل ما تبعثه عادة الكلمة من مؤثرات. فإذا كان صاحب الميديولوجيا يعلن سروره باكتشاف موضوعها الخاص الذي يحدده في دراسة مفاعيل الكلمات، فقد جاء فرحه ذاك بعد فوات الأوان. فأيةَ معرفة تنوي المرآويةُ أن تؤسس، وأيّ اعتقاد تريد أن يُبنى على هذا التأسيس، وأيةُ قوة تبقَّتْ للكلمة إلاَّ في حال غيابها وتلعثمها بالضوء والصوت. فالميديولوجيا أتت كعلم بعد انقضاء تاريخ أحداثها ودقائقها. فهي أركيولوجيا ثانية. ولا مهرب لها من أن تكون كذلك. كما لو أن الميديولوجيا عاشت حقبانها كلها في ذلك التأرجح المستمر بين قطبي ثنائيتها: المعرفة/الاعتقاد، وصولاً إلى ما بعد خاتمتها التاريخية، في زمن اللازمن المرآوي، حيث تمّ الإجهاز على هذا التأرجح بالذات، لانهيار حيز التأرجح نفسه، وانفراط وبداد القطبين معاً.

تمسي سلطة القولبة إذن مطلقة، بعد أن تمّ إجهازُها المتمادي على القوالب والنماذج التي كانت مضطرة للاختفاء وراءها، واستخدامها كمبررات ميتية أو إيديولوجية، كواجهات حركية. فالقولبة في اللحظة المرآوية تفوقت على حاجتها لكل أركيولوجيا القوالب، والقوالب الموازية أو المضادة. وقد صار يمكنها العمل على المكشوف تماماً. فهي لا تقدم أية مكافأة أو ثمن مقابل طاعتها إلاَّ عجز الطيعين والقابليين [اشتقاق من القابلية] أنفسهم عن تسمية حالتهم تلك، بسبب تدهور اللغة، وانقضاء عهد الدلالات.

* * *

في هذا المنعطف من البحث يمكن إعطاء ثمة أنهوم أولي وعرضي - لأنه لا يمكن

أكثر من ذلك ـ للأمركة في المدار العالمي، أنها نشرُ وتوزيعُ حالات ودرجات ومرتبيات من القولبة على جميع أمم الأرض. ومهمتها الأولى نزع قوالب أو حضارات هذه الأمم من هوياتها وخصوصياتها دون عرض قوالب أخرى، إلاّ ما تصنفها لغةٌ واحدة سائدة هي لغة العروض الضوئية الصوتية الباهرة الزائلة. فإن امبراطورية للضوء والصوت تخترق سقوف الأمم والمدن والبيوت، من محطاتها الفضائية المعلقة فوقها، تضع الأرض تحت رقابة الفراغ حولها. يلفّها، داخل عباءة شفافة، لا تتيح رؤية شيء إلاّ الفراغ في كل جهة؛ وما تخلله من ألعاب نارية انتهى إليها تاريخ الثقافات عندما بلغ ذروته (الثقافوية) العليا في تكنولوجيا الألعاب النارية، وفي واحدة من أشد أوبئة هذه الألعاب فتكاً بالعيون والآذان تبرز (الحرب العالمية الثالثة) في اندلاعها الوبائي المتواتر منذ الآن فصاعداً وراء شاشات التلفزة المنتشرة في بيوت الناس أجمع، كسياسة لإدارة شؤون «بقية العالم» وفق مصالح دولة المركز الجديدة الوحيدة المستفردة بالعالم.

يمكن مرة أخرى تحديد تاريخ اندلاع الحرب العالمية، ولكن لا يمكن تصور نهاية لها. ولقد اقترن وقت البداية بوقت تحييد الاستقلالية العربية، وتجيير المال والطاقة لديها لصالح انفلاش الأمركة في جهات الأرض الأربع. فالسيطرة على نفط العرب سوف يتيح لسلطة الدولة الأميركية أن تتحكم بسيرورات الكتل الاقتصادية الكبرى المنافسة، اعتباراً من اليابان ومحيطها الجنوبي الآسيوي، إلى الكتلة الأوروبية السائرة نحو الوحدة المتكاملة. فإن أميركا المنهكة اقتصادياً والقوية عسكرياً، قد عوضت بالنفط العربي عن اختلال هذه المعادلة لديها. وغدت طليقة في ممارسة المناورة الشمولية ولعب الدور البطولي الأول في مسرحة المرآوية / المشهدية عالمياً، من خلال الالتباس الواقع بين شعار: **جمهورية لحقوق الإنسان في كل مكان**، وقولبة لإنسانية كاملة، تتحول تدريجياً، ووفق إيقاع وبائي صامت وشفاف، إلى قطعان من القابليين المسحورين بلحظات لا تتناهى من عروض القوالب، المندلقة مع آلاف الأشياء الاستهلاكية؛ قوالب لا تُلْمَسُ حتى تتفتت، ولا تُحاوَرُ حتى تزول، ولا تُكتب حتى تمحي؛ والمهم تسعيرُ الانخلاب، وتشبيح المُخلِّبات. فلا تتشكل حاجة طبيعية لدى الفرد والمجموع، حتى تَخْدُرَ بها رغبات زائفة لكنها لماعة، تخدع نفسها بخديعة موضوعها لها.

بدلاً من الأحرار سكان جمهوريات الحق الإنساني الواعدة بها عقلانية «نهاية التاريخ»، في طوبائية المثالية الهيغلية، فإن القابليين المسحورين هم المُعَدُّون ليكونوا سكانَ الجمهورية العالمية القادمة، المتحققة منذ الآن، في سياق نوع من الطوبائية المضادة، وقد عادت في حُلّة استقطابِ ثنائيةٍ مستجدة بين تمركزيةٍ لذاتويةٍ مطلقة تنكر ذاتها باستمرارٍ، و«بقية العالم» التي تتحول إلى مساحة لعروض تلك الذاتوية؛ يحدث

ذلك ليس تكراراً للذاتوية الغربنة المعهودة؛ فالاستقطاب الجديد ليس نمذجياً، ولا إيديولوجياً. لا يعيد معضلة المعرفة/الاعتقاد، وقد تخطاها، كما لو كان منتمياً مخلصاً لعصر الحداثة البعدية. بل إنه يجهض هذا العصر من أهم أيقوناته، وهو التعددية، عاكساً إياها إلى النُسَخية. فالقابليون يستنسخون ما يُطلب إليهم، وكأنه من طَلَبِهم الخاص، ومن اختيارهم. والقابليون قد يعلمون أنهم: صنائع ـ لما ـ يُصنع ـ لهم. ولكنهم منخرطون سلفاً في شبكية التداولية الشاملة، بحيث لا يميزون، أو يرفضون بالأحرى أن يميزوا بين أن يكونوا من طائفة المتداوِلين، أو من طائفة المتداوَلين. وهذا الفارق الكتابي البسيط بين الفتحة على الواو في كلمة المتداولين أو الكسرة تحتها هو من نوع تلك العلل الصغيرة جداً التي تنتج معلولات كبيرة جداً، في كيمياء فضائية، ومرآوية في وقت واحد. هذه الكيمياء المستحيلة ـ أو السيمياء العجائبية القروسطية ـ تُبقي على وضع موادها كخليط، وليس كتركيب أو تحليل. فالخليط يعلِّق مصادر الجذب والنبذ، البسيطة والضعيفة ما بين كل الذرات أو الوحدات المتواجدة في حيز معين، والمتجاورة والمتدافعة فيما بينها داخله. مثل هذه الشبكية من صدامات وانشباكات لامتناهية، وضعيفة دائماً، تحجب الاستقطاب الأعظم الذي يشدُّ طرفيْ الشبكية في علاقة كبرى وعملاقة، جديدة بين الأنا (الرئيس التمركزي) والآخر.

ماذا بعد السيميولوجيا؟

لكن السؤال الراهني المستقبلي، هو: هل تستطيع الأمركة، كذاتوية مطلقة ضد «بقية العالم» أن تفعل أو أن تكون وتفعل ما لم تكنه أو تفعله الغربنةُ من قبلها، أو عبْر ما تتزامن معه منها. للإجابة نقول إننا فيما سبق من هذا البحث كنا نحاول كتابة تجاورية بين الحدين، الغربنة والأمركة. كنا نحاذر اللجوء إلى استخدام وسائل مضاهاة ومقارنة معرفية بينهما، ونجتهد فحسب لإبقائهما تحت النظر في منعطفات التمعين التي نمر بها. وهذا الوضع: تحت النظر، ينقذنا من كل لوجستية المضاهاة التابعة للثنائية وعُدَّتها المستهلكة. وضعُ الحدين تحت النظر يجعلنا كلما قرأنا سطراً في نص الأول، نقرأ ما يقابله مواقعياً فقط في النص الآخر، دون أن تكون ثمة علاقة علِّية أو جدلية محتومة بينهما. مثلاً نحن لا يمكننا ببساطة أو سذاجة أن نسمي الأمركة بذاتوية مطلقة على نسق مثيلتها لدى الغربنة، رغم أننا مضطرون لاستخدام ذات التعابير أحياناً. فالأمركة لا تستطيع أن تتحمل عبء الذاتوية المطلقة في عصر الحداثة البعدية؛ ولذلك لجأت إلى لعبة التشويش على المشهدية باختراع المرآوية لمشهدية أخرى مضادة كمشهدية. ذلك أن الأمركة لم (تخترع) المرآوية لها. بل هي وجدت نفسها في حضن ـ المرآوية، كما لو كانت وليدتها. ولكنها ربما تبنَّتها، فصارت أماً لها. (والمعذرة من القارىء للاستعارة، لكننا نعترف أن من عُدَّة الشغُل لدى المعرفي/

الحداثوي الذي يأتي بعد حقبة المنطق الصوري، وكل تفرعاته في عصور الحداثة التقليدية، من عُدَّتِهِ تلك، الاستعارةُ في هذا المنطق الآخر الذي دعوناه التمعين). لسنا ندعي إذن أننا نقارب الأمركة بتعريف جامع مانع. ونحن واقعون في التأرجح دائماً. وكثيراً ما تختلط الأيقونات في عروضها. فهي ليست من جوامع الكَلِم - على حد المثل العربي، بل ربما كانت من فوارطها. وفارط الكَلِم في موقعنا أفضل من جامعها، ولو موقتاً.

يذكر القارىء أننا كنا من حين إلى آخر ننبه إلى فواصل بين أميركا الدولة، والأمركة. وكنا كذلك لا نؤكد أن الأمركة هي ذات الشعار الشعبي: طريقة الحياة الأميركية. بل ربما كانت هذه تطويراً لها، أو صارت صورةَ اطلالتها على العالم، عندما يراد لطريقة الحياة الأميركية هذه ألاّ تكتفي بتحقيق (إمبراطوريتها) داخل حدود بلدها قارّتها، بل تصير امبرطوريةً للعالم كله، وعلى العالم كله. هنا أيضاً يغدو لحرف الجرّ أن له انزياحه الخاص، بين أن تكون امبراطورية لـ - العالم، أو (على) العالم. بين أن تكون طريقة الحياة الأميركية مرشحةً لتكون نموذجاً أو طريقة لحياة كل البشر في هذا العالم، أو تكون مفروضة عليهم جميعاً أرادوا أم اعترضوا. فهل إن نجاح الأمركة كآليةٍ قولبةٍ لدى مجتمعها، يشجعها في نقل هذه الآلية ذاتها إلى صعيد المجتمع العالمي الموعود بجنة الحقوق الإنسانية مع سقوط الاستقطاب الإيديولوجي، الشيوعي/ الرأسمالي. ذلك التساؤل يفتح كوة نظر على المايحدث؛ وقد سمح لنا حتى الآن بتوليد مقاربات عديدة مع موضوع البحث، لكن دون الادعاء بالإحاطة والاستنفاذ. فلا زال الانزياح شديداً بين حدي البحث: الغربنة/الأمركة، كما هو داخل الأيقونة نفسها: أميركا/الأمركة، هذه الاثنينية في الواحدية. والعكس مقبول وقابل للنقاش كذلك. ثم أنه لا بد من التفريق أيضاً بين هذه الاثنينية، وما يسمى بطريقة الحياة الأميركية. إذ إنه بقدر ما تبدو هذه (الطريقة) توحي بخصوصية اجتماعية وإتيكية، فإن الأمركة تجتاز هذه الخصوصية، لتتدخل في منافذ العوالم الخارجية. فإذا كانت (الطريقة) تقدم نموذج العيش في المدينة الأميركية الصغيرة أو مزارع رعاة الأبقار، وتبدو شديدة الالتصاق بكل أدبيات وأخلاقيات الفتح والاستعمار لأراضي القارة الجديدة، والتمتع بخيراتها المكتشفة، فإن الأمركة تعكس حركة ارتدادية من عمق القارة الجديدة إلى محيط وقواعد العالم القديم الذي انطلقت منه جموع وموجات المهاجرين. وقد تبدأ الأمركة كهالة إشعاع غير إرادية وغير مطلوبة لذاتها في مراحلها الأولى. لكن أهم حوامل الأمركة إلى الآفاق البعيدة كانت هي منتوجات الرأسمالية الجديدة التي عرفتها أميركا خلال النصف الأول من القرن الحالي، وقامت على مبدأ الإنتاج الكمي الكبير لسلع استهلاكية، وإعادة صياغة المجتمع بعاداته وأفكاره ومطامحه وسياساته، بما يتناسب ويستتبع بنية سوق تحتل مركزية العلاقات والمعايير لحياة

مجتمعية؛ تريد أن تكون عصرية دائماً، تُقاس بمعيار وحيد قائم على مدى التلازم وإعادة التلاؤم المتواصل مع أجيال متراكضة من المصنّعات وأدوات الرفاهية المتطورة بلا حدود.

فالرأسمالية في طورها الاستهلاكي الكبير المعمم، والموصوفة بالجديدة، قد تلازم ظهورها النوعي مع نمو مجتمع الهجرة الأميركي، كما قلنا، خلال النصف الأول من القرن العشرين، بالرغم من ولادة أجيالها الأولى في الوطن الأم أوروبا. وطيلة هذا النصف الأول من القرن العشرين عاشت أميركا عزلتها الشهيرة عن بقية العالم، منكفئة على نفسها، مشغولة بتطوير وتكامل بنيانها كأمة جديدة بكل معنى الكلمة، تنتج ـ وتنتجها حضارة خاصة لم يسبق لها مثيل في تاريخ الإنسانية، عُرفت بقمّة العصر الصناعي وسيادة التكنولوجيا دون أي منازع على شؤون حياة الفرد والمجتمع معاً.

وكان انخراط أميركا في الحرب العالمية الثانية وقيادتها تقريباً لمعسكر الحلفاء ضد النازية والفاشية، المؤشر التاريخي الأول والأهم على عدة عوامل تحققت بصورة متكاملة فيما بينها. أوّلها إرساء بنية المجتمع الرأسمالية المتقدم بأعلى تقنية في عصره، والفوز العسكري الساحق على آخر قوتين أيديولوجيتين وصلت إليهما الذاتوية الأوروبية المطلقة. ومن ثم الانخراط في دور القطب الأول المقاوم لمعسكر الإيديولوجيا الأخرى التي قامت للاعتراض التاريخي على مشروع الذاتية الأوروبية، ونعني به المعسكر الاشتراكي بقيادة الاتحاد السوفييتي. منذ ذلك الحين فإن أميركا الدولة، سوف تأخذ على عاتقها الدفاع مجدداً عن المشروع الغربي الأصلي، وتنخرط في الصميم من هموم السياسة الدولية، باعتبارها تمثل نصف العالم، أو كل العالم القديم المقاوم لثورة الاشتراكية الأممية. في هذه المساحة الزمكانية الواسعة ـ المؤلفة من قرابة النصف الثاني من القرن العشرين، ومن كل ساحات الصراع الدولي، كان ثمة سباق نحو الاجتياح الأشمل بين أميركا الدولة، والأمركة، التي لم تكن قوة مادية مباشرة، ولكن بدا أنها تُمسك تدريجياً بقيادة البنى التحتية للتطور الاقتصادي العالمي وما يوازيه من نظام العادات والقيم وطرائق الفهم والتوجيه. فلقد كان القطب الشيوعي يقف بالمرصاد أمام توسعية القطب الأميركي كدولة ونفوذ استراتيجي، ويحدد ساحتها، ويجعلها أحياناً تتآكل تحت ضغوط نفوذه المتعاظم خاصة في القطاع اللاصناعي من الأرض، المسمى بالعالم الثالث. بينما كانت الأمركة بالمقابل لا تجد أمامها ثمة معسكرات مضادة. تخترق مناطق النفوذ المعادية، وتشيع تدريجياً وباء المرض الاستهلاكي في كل مكان. أي أنه في حين كانت أميركا الدولة، تلقى مقاومة عنيدة وواعية لأهداف استراتيجيتها السياسية العسكرية، فإن الأمركة كانت تدأب في

اختراع وتنويع وتطوير وسائل إغراء الكتل الجماهيرية، بتقديم مغريات الرفاه التكنولوجي، وتسحب هذه الكتل من داخل حصونها الأنتروبولوجية، وَجُزُرِها الإيديولوجية العازلة. وتشكل هكذا تدريجياً لهذه الكتل معسكراً جديداً مختلفاً، ثَبَتَ أنه سيغدو هو الأكبر في قصة المعسكرات والاستقطابات، لأنه يعيد الإنسانية من مرتبة السحر بالإيديولوجيا، إلى مرتبة السحر بأدوات السحر نفسها دون أية تغطية طوبائية مؤجلة أبداً، بل متحققة فورياً بفضل أهم فن مرآوي اختصت به الحضارة الأميركية وهو السينما، والتلفزة معها وفيما بعدها. فالشاشة الضوئية تُصَيِّرُ المتفرج واحداً من أبطالها الضوئيين، ترفع بينه وبين كل عالم آخر مغلق الجدارَ الرابع، تجعله منفعلاً بصور الممنوعات والمستحيلات والمرغوبات الوهمية، لدرجة أن يغدو كما لو كان فاعلاً بين فُعلائها. فالشاشة الضوئية، سواء كانت سينما أو تلفزة، ستغدو أعلى فن للحضارة الأميركية، ليس لأنه يحمل خصوصياتها فقط، بل لأنه الفن الأخير الذي يقطع الصلة أو التعارض بين الواقع والوهم، ميسراً لكلا الطرفين أن يستعيد لغة الآخر وبياناته وأدواته دونما حاجة إلى أية معيارية تذكر باختلافهما أو تعارضهما. الشاشة الضوئية تبث في كل ساعات الليل والنهار أشرطة عن حَيَوات أخرى موازية لحياة الإنسان اليومي، لكنها تفترق عنها دائماً بتلك الخاصية الاستثنائية، وهي أنها حيوات مشبعة بغواية إفراط النماذج، ونماذج الإفراط، بحيث يتراجع فيها كل عرض لصالح صورته، وتتلاشى صورته لصالح توالي الصور، أي الحركة. والحركة تغدو مطلباً لذاتها في النهاية، ما فوق المتحرك نفسه. وهكذا لن يكون الشيء المعروض واقعياً إلاّ لكونه معروضاً. بالإضافة إلى أن هذه الواقعية ليست موضع سؤال. فالشاشة لم تؤسطر الواقع، بل حَذَفَتْه. والصورة لا تصوّر شيئاً سوى ذاتها. الشاشة الضوئية أنهت عصر الكاتب والنص والممثل، وأبقت فقط على المخرج. ولم يتبق للمخرج إلاّ أن يُخرج فراغَ الصورة من صورتها.

من هنا نلمح مجدداً كيف أن علماً للـ(ميديولوجيا) ـ على طريقة كتاب دوبري ـ قد وصل متأخراً كثيراً عن عصر الميديولوجيا نفسها التي شَيَّعَتْ مصطلحها إلى غياهب الماضي، بعد أن اختزلت الصورةُ ذاتها إلى صورة فراغها. ذلك أن الميديولوجيا انطلقت من فرضية عمل أساسية، وهي أنه توجد ثمة ممارسة ميديولوجية هي التي تؤلف موضوع إبستيميتها، كما يعرض الكاتب رؤيته تلك بالمقارنة مع ممارسة «السردي» Le narratique، مصطلح (فاي Faye)، وذلك كما يلي: «إن السردي» ينشىء بالتحديد مواقعيةً للخطابات التي تتغير فيها البيانات إلى بيانات أخرى، غير أن سلاسل التحول هذه تبقى في جوهرها على الأرضية الترميزية. أما الميديولوجيا فإنها تلحظ كيف أن وقائع اللسان تنفي نفسها خارج اللغة. وأن هذه الهجرة هي ما

تنشغل بها على التحديد. فهي تحيد عن الترميزي نحو التداول (البراغماتي)، وذلك بقلب القطبين في الاقتصاد الكلاسيكي للقول وللفعل. فلكل منهما عُجالاته، ونواقصه، وسيرته»[15].

تريد الميديولوجيا التحرر من ثنائية الترميزي بين الدال والمدلول، وتعيد الاعتبار إلى المرجعي بعد أن اكتسحت نرجسيةُ السيميولوجيا النصَّ الفلسفي، وتعزله عن بيِّانته. فليس الترميزي فاعلاً احتكارياً في ساحة كل ترميزات أخرى من جنسه. هنا صدمة المغايرة الحقيقية وهي مواجهة النص لتخومه التي تخفي وراءها ما ليس نصاً في أصله، وقد يلعب دور المرجعية. وبذلك يطالب التداولي بسؤاله الخاص. ليس السؤال فحسب: ماذا يُقال؟ ولكن كذلك السؤال: عما يُقال ما يقال؟ من وجهة النظر هذه فإن للميديولوجيا احتفاليّتها التي قد تبهر بعودة المكبوت، أي عودة للمنزاح فيما يقال. كل هذه الاحتفالية تلقّى كذلك ترحيبها الحار، لولا أن الميديولوجيا نفسها لم يُؤهّلها اكتشافُها الخصب لتاريخها الغني، لتوقّع مفاجأة النهاية. فالخروج من المقول إلى المفعول لا يبطل عمل الأول بل ربما يؤكده في حقبة ليس المفعول فيها مكبوتاً ولا منزاحاً، أو مقنّعاً، ولكنه بكل بساطة صار معدوماً. أو أنه غدا دائماً مرشحاً ليكون غيرَ ذاته؛ بحيث إن صيغةَ: غير الذات، لا تؤدي إلى: غير الذات هذه. فالتداولي لا يحمل شيئاً في جعبته إلاّ حركيةَ تداوليّته تلك، إن صح التعبير.

لذلك كانت الشاشة الضوئية ليست فنَّ أميركا والأمركة، لكنها تكاد تمسي فنَّ العصر الكوني، لأنها فقط لا تحسم انشطار الاقتصاد السيميولوجي بين الدال والمدلول، مع تغييب منظّم للمرجعي، بل إن هذا الاقتصاد يسير نحو منطقة خارج الموضوع. فالانشطار يُحسم لصالح الدال فحسب، يعود إلى خاميته كإشارة خالصة حتى من كل ما تشير إليه. لم يقطع تطور السينما إلى التلفزة، ذات الطريق التي قطعتها اللوحةُ الفنية من لحظة النقل عما سواها، إلى لحظة تطابق اللون كمحض لون خالص مع ذاته دون اعتراض الشكل. إذ إن خسارة الشاشة الضوئية لم يكن فحسب في تجريدٍ للصورة عن موضوعها لتمسي محضَ صورةٍ، بل لتغدو صورةً لمرافها. تلك هي المشهدية الوحيدة المتبقية التي يمكنها أن تسمي مشهدَ المرآوية؛ وتغلق نهائياً دارةَ السيميولوجيا بين دالّها ومدلولها، بدون العثور على المرجعي لهذين المصطلحين بالذات، وليس للمفردات التي ينطبقان عليها ويفرزها كل منهما لما يخص خانته. أي أن السيميولوجيا التي مارست «الثالث المرفوع» عن وعي، فنظمت التغييب المنظّر للضلع الثالث في العلاقة: الدال، المدلول، المرجع، قد أفادت من حيث لا تريد ليس في إقصاء أي دور للمرجعي باستقلال عن ثنائية الدال/ المدلول فقط، بل في إلغاء أفهوم المرجعية في حد ذاته، مما حيّد كذلك الثنائية نفسها وأبعدها عن أن يكون

لمصطلحيها (الدال/ المدلول) أية مرجعية، وبالتالي أية دلالة. فالشفافية التهمت نفسها. ولم يتبقَّ منها إلاَّ اللمعان والبريق الخاطف المخطِّف: المرآوية. ذلك الاسم الأخير الذي لا يسمي شيئاً في الواقع. فالميديولوجيا قامت ـ بعد ـ تاريخها. وهي في أحسن الأحوال مجرد أركيولوجيا للمرآوية التي تصور دمار السيميولوجيا وما كانت دمرته السيميولوجيا من قبل. فهي الهلاك المضاعف. هلاكٌ له خلابة النهايات وسْطَ مدافنِ كاتدرائياتٍ للحِزَم الضوئية، وقد أُعيد تبديدُها، وبعثرتها. عمارة التخطيطات الليزرية جرّدت تاريخ العمارة من حقب هندساتها الكبرى المتعاقبة، واحتل تجريدُها المحض مربّع الشاشة الضوئية الصامتة.

يحقق السرديّ المحض ذُرواتِه الميديولوجية عبر القصّ الميثولوجي، ثم ترتيل النصوص المقدسة أو ما يشبهها، ثم يأتي دور الإبهار العقلانوي فيما تبرزه العمارة الإيديولوجية من تماسك ذاتي حَسب تراتبيات جدلية أو علِّية تقيمها بين ما تسميه مداكها وجذورها في صلب الواقع، وتصعيدها نحو أعلى الأنظمة المعرفية المنشغلة بـ/والمشتغلة على براعة ترابطها المنطقي فحسب، وفق خط أفقي يدعي أنه مُتوْأَمٌ مع بعد عمودي. لكنّ الأفقي والعمودي يتعلقان بالسطح السردي وسماكته السردية. ونادراً ما يخترق العمودي هذه السماكة ويسقط دون مستوى السردي نفسه إلى أرضٍ تحته لم يتلفظها سرديٌّ ما بعد.

إن انفلات الأبعاد الهندسية التقليدية الثلاثة (الطول، والعرض، والعمق) من داخل حجم أو سماكة السطح السردي، كاد أن يؤذن بحسم مستقبل السيميولوجيا لصالح عودة «الثالث المرفوع» إلى صلب خطابها المعرفي. ويمهد الطريق أمام عودة البيان إلى تحديد مواقعيته بالنسبة لما هو فوقَه، دونَه، وفي محيطه. فيقال من جديد ما هو فوق السيميولوجيا، وما هو تحتها وجوارها، وليس فقط ما هو أفقي وعمودي في سماكة سرديتها الخاصة. كان ذلك إيذاناً إحتفالياً يدشن دخول السيميولوجيا إلى شوارع العالم، كواحدة من عابريها، بعد أن ادَّعت احتواء كل شوارع ومدن ومحيطات العالم في سماكة ومساحة سرديتها فحسب. وكان ذلك أيضاً أهم إشارة لتحرر الحداثة من صنميات الغربنة. لكن، ويا للهول، في مركز هذا التقاطع نفسه، بين أهم تاريخ للسيميولوجيا لا يعرف نفسه، وما بعد هذا التاريخ لسيميولوجيا تغدو تفكيكية لتراثها، أركيولوجيا لنظام أنظمتها المعرفية؛ فإنها تصير هذا العلمَ الجديدَ القديم حقاً: الميديولوجيا، مع الـ التعريف الجهورية. . نقول في هذا المفترق، حيث قطيعة القطيعات، يصطدم هذا المايحدث الاستثنائي الكبير، بكون مجيء الميديولوجيا كان مُتوْأَماً في الحين نفسه بمجيء الميديولوجيا ـ المضادة. أي تلك السيميولوجيا التي بعد أن قرأت فنون الترميزات جميعها، منعت ترميزيّتها الخاصة. جعلت مكتوبَها الخاص يعود إلى البدء، أي دون قراءة أو قارىء.

ذلك أن الميديولوجيا تريد أن تدرس كيفية صنع الاعتقاد. تضع نفسها موازية لفنون الإقناع. لكنها لا تدرس أوّاليات فنها الخاص، بقدر ما تهتم بأفراد وجماعات الاعتقادات من ميثالوجيات وأديان وإيديولوجيات ودعايات. لا تهتم بسيميولوجيا المعلومة، لا بدالّها ومدلولها، بشكلها ومضمونها، إنما تنصرف إلى تتبع إحداثياتها لدى من تجري عليهم هذه الإحداثيات بالذات. وهذا بالضبط ما يدفع بصانع تسميتها - دوبري - إلى تأكيد جِدّتها وأهمية دورها الخاص في عصر انهيار الاعتقادات الكبرى وعودة مكبوتاتها الأسطورية والدينية والقوموية. أفما كان بالأحرى إذن أن تدرس الميديولوجيا انْتِفاءَها. قد يمكن أنها تعني ذلك ولكن بطريقة معكوسة. إنها تستدعي تاريخها، من حيث إنها تريد القول إنها كانت - هناك، وهي ليست هنا. فهي علم من الماضي، حينما لم يعد ثمة مستقبل لكل ذلك المصطلح الأصلي الذي اعتدنا على التعامل معه من خلال المفهوم والسيميولوجيا والأركيولوجيا. فكل تلك الأيقونات كانت تحتاج إلى عنصر الزمن، تدرس ماضي ترميزاتها الخاصة لأنها تؤمن بتحولاتها المستقبلية. أما الميديولوجيا فهي العلم السيميولوجي الجديد والوحيد الذي لا مستقبل له. وذلك لسبب بسيط وهو أنه حينما أخذت الميديولوجيا على نفسها التذكير بالثالث المرفوع، بالمرجعي ضمن ثنائية الدال والمدلول في السيميولوجيا، فإن هذا المرجعي نفسه فُرِضَ عليه للمرة الأخيرة أن يستقيل من اسمه وحيّزه المعرفي. يكاد الأمر يكون مزْحةً فلسفية من النوع النادر. وهي أنه عندما حان وقت البحث عن المرجعي الذي هو مرجعيٌ نفسه حقاً، وبعد تهلل كل الأدلجات التي سرقت ترميزه، فإن الميديولوجي عندما وُلد من أجل أن يبحث عن موضوعه ويوجِدَ له كيانه المستقر، سوف لنْ يلقى إلاّ وجه (بوش)(*) فقط يملأ كل الشاشات الضوئية.

فالميديولوجيا دشنت، شيّعت نفسها، وجَدَّتَها: السميولوجيا معها في/ وإلى مقابر الشاشات الضوئية، مرجعها: مولدها ومثواها الأخير. نقول هذا قولاً تأرجحياً لا يقطع ولا يحسم، ولكنه يجول بين أقوال أخرى.

(*) رئيس الولايات المتحدة خلال حرب الخليج.

هوية اللاهوية
من المعرفي/ الاعتقادي إلى دولة القولبة

لنتوقف هنيهة حول هذا العنوان المثير الذي يريد أن يلخّص جينالوجيا العقليات وهو: المعرفي/الاعتقادي. رغم أننا ألفنا تداول الأيقونة الدارجة: المعرفي/السلطوي، فإنه يمكن أن ننقل الآن خاصية السلطوي إلى إحدى ركائزها الضمنية: الاعتقادي. أول ما يظهر أن المعرفي يبدو أشبه بحاجز صادم ويقف تقريباً على طرف نقيض ويتحلى دائماً بسطوة القمع التي يعرفها المثقفون، والعرب منهم بخاصة؛ فالاعتقادي ليس انزياحياً تماماً عن المعرفي، إن لم يظهر وكأنه امتدادٌ له. إذ إن الاعتقادي نوع من الاشتغال على مادة المعرفة نفسها. قد يوصف أحياناً أنه مناورة معرفية، أو بالأصح مناورة تتداول سمْعة المعرفة، وتُطوِّف على عتباتها، أو حافاتها. لا يمكن للاعتقادي إلاّ أن يدعي حَمْلَهُ لما يُسمّى بالماصدق (العقلاني) ما قبل الماصدق المنطقي. فالاعتقادي يهدف أن يوحي إلينا أنه في أساسه: معرفي زائدٌ شيئاً آخر إضافياً. إنه يوحي بنهاية رحلة انتهت بنوع من سكون الرضا. ابتدأت في صومعة المعرفي نفسه. ناوشه الاعتقادي في حرمة مملكته، رآه، اكتشفه في حصنه الحصين، وتحت أقنعة لا تتناهى. جَهِدَ فيه، واجتهد به ومعه. عانى من كل درامية الشك الأفلاطوني، ثم الديكارتي؛ وهو لم يَرَ وجهه إلاّ بعد أن عشيت عينا الاعتقادي بكل الأشباح الأخرى. الاعتقادي إذن كمال للمعرفي بلغة /الفارابي/ . وهو ثمرة كل منعطفات الجهل والظن والغلط والخداع. إن الاعتقادي مرتاح من عناء السفر الشاق بحثاً عن الحقيقة. فهو يحق له أخيراً القعود والجلوس على سمت، يتطابق فيه الشيء وظلّه معاً.

الاعتقادي يلي المعرفي. لولا الأول ما كان الثاني. كأنّ الثاني يلعب دور الآخر الذي يمسح ما كان آخر بالنسبة له. يجيء بعد المعرفي. لكنه يسوي معالم المعرفي من حيث إنه يستوعبه حيناً، ويعيد التلويح به كلما ذكره الآخرون بماضيه، وهددوه بطرح البدائل. ليس الاعتقادي ذاكراً لجميل صانعه، لأنه محتاج إلى استحضاره لينفي عن نفسه غربته عن وطنه الأول، يكاد الاعتقادي ينكر اسمه الخاص، ويتشبث

عكسياً بِمُماثلته الكاملة مع المعرفي. ولما كان الاعتقادي هو المتاح له أن يكون المتكلم دائماً خارج مصانع المعرفة التداولية (المعابد والمعاهد والأحزاب والشركات)، فإنه يمكنه أن يتزيّن أزياءَ المعرفي، ويصطنع إنتاجاته، ويكرر أدواته. يُطلب المعرفي ليكون شاهداً على نفسه وادعاءاته. أما موقف المعرفي من قرينه، فإنه مثلما لم يتح له أن يتأكد من أبوته له، فإنه لا يباح له كذلك موافقة أو رفضاً على ما يُطلب منه تقديمُه من شهاداتِ حُسْنِ سلوك لصالح شرعية المدعى نزولاً من صلبه، وسليلاً لذريته. لكن الاعتقادي محرج دائماً إزاء ما يتطلبه من شهادة ميت على مشروعيته، يصير مجبراً على العودة إلى الحياة فجأة، ومن حين إلى آخر كلما أعوزت الاعتقادي حجة المطابقات بين الأبناء والآباء.

الاعتقادي يحاذر أن يظهر هكذا مجرّد اعتقادي. يفضل ألف مرة أن يُتهم بالخطأ كمعرفي، على أن يُرْمَى بالكذب كاعتقادي. لكن هذه القاعدة تنقلب إلى عكسها ما أن يجري تحييد كل إشكالية المعرفي/الاعتقادي، بشطريها المتصارعين، ويجري تقديم المايحدث ذاته، كما لو كان الحالة التي تسبق المنطق والأخلاق معاً، أو تعقب حالتهما نهائياً. فالمايحدث واقعة جرداء من التوصيف في حد ذاتها. وكل ما يقع عليها من هذا التوصيف، سيأتي تالياً عليها، ولن يبقى توصيفاً، بل ينقلب إلى تقييم، وبالتالي سيكون شيئاً آخر مغايراً لها. ومن هنا فإنه سيكون أقوى ما يميز ممارسة الميديولوجيا بالأرجح هو أنها ستقيم وزناً أكبر لطابع حيادية المايحدث، وذلك كما يلي: إن دراسة الأديان كمعارف/عقائد، لا تحل مكان دراسة الأصوليات السياسية المنبثقة عنها المدعية لها، باعتبار أن هذه الأصوليات هي المايحدث الاجتماعي الإيديولوجي.

مثل آخر: إن تلعيب أحدث الكشوف الالكترونية الفضائية كأدوات قتل بالغة الدقة والحسم دَفَعَت مجموعة من العلماء والعلميين في الغرب إلى التنديد باستخدام ثمرات الذكاء الإنساني في تدمير جزء من الإنسانية. لكن وقوع هذا التدمير هو المايحدث. والذكاء الإنساني لن يتوقف عن الإبداع، حتى لو أتى يوماً على قاعدته: الإنسان. فالمعرفي عندما ينتهي إلى الاعتقادي يدخل حقل الفلسفة العملية. وهنا لن يكون غريباً على المعرفة أن تستنكر الأفعال التي تُنَفَّذُ باسمها.

ليس استعادة بعض التمعين حول المعرفي/الاعتقادي إلاّ من أجل إلقاء الضوء حول ما آلت إليه أخيراً رحلة هذه الثنائية المقدسة في تاريخ العقليات. فلقد حدثت النتيجة التي لم يتوقعها أحد التيارين الكبيرين اللذين انقسمت إليهما الفلسفة، التأملي والعملي. فالمعرفي تَقَدَّمَ كيفاً ونوعاً إلى مستوى الفرط والانفراط بحيث لم يعد للمعرفي وسيلة أو ذات تدرك معرفته. والاعتقادي أصيب كذلك بحالة الفرط والانفراط إلى درجة بطلانه عملياً، وانتفاء ضرورته نظرياً. وصار البطلان في حد ذاته السبيل (العقلاني) الوحيد لإثباته أو لنفيه، هو ذاته. فالمعرفي بلغ فيه تطوره القُصْوويّ إلى حد ألا يعرف نفسه؛ والاعتقادي وصل إلى الموقف الذي يتساوى فيه بطلان أي اعتقاد أو احتماله أو ضرورته. ثنائية المعرفي/الاعتقادي، لم تعد شكلانية

في العلاقة بين الحدين، لكن الشكلانية طغت على كل من الحدين بما يتناسب وعُدَّةَ الشغل لكلٍ منهما. فالبراغماتية التي أسسها /شارل بيرس/، وأدلجها شعبياً /وليم جيمس/، واعتنقتها الأمركة كما لو كانت دفاعها الفلسفي الماضي في محكمة الحضارات قبل العصر المرآوي، قد تكون وضعت المقدمات للشكلانية المعاصرة، ولكنها في ذات الوقت زوّدت هذه الشكلانية نفسها بما يجعلها عاجزة عن معرفة أيقونتها الخاصة. إفراط الشكلانية يجعل المعرفي/الاعتقادي في بنيتها المعرفية بدون موضوع وخارج الموضوع في آن. منذ أن أعلن /فيتغنشتين/ شعاره: «لا تسأل عن المعنى إسأل عن الاستعمال «Don't asck for the meaning asck for the use»، فإن البرغمانية بالرغم من أنها تبدو لا تزال تشتغل من داخل ثنائية المعرفي/الاعتقادي، وأنها قد اتخذت جانب الحد الثاني مقابل المعرفة، إلاّ أنها توشك أن تلغي هذه الثنائية كلياً، أو بالأحرى تنقلها من مستوى وعي الإشكالية إلى خلفية اللاوعي فيها[11].

ومع ذلك فإنه يمكن تصور أن مهمة إبطال ثنائية المعرفي/الاعتقادي لم تكن من شأن المقدمات البراغماتية، بقدر ما سوف ترتبط بنوع من المنهجية، التي هي أقرب إلى العمَلانيّة، تتبع أنظمة ترميزية، وتتداخل بين حدود أنتربولوجية وإتنية معينة، ويمكن الاصطلاح عليها بما سبق من لفظة القولبة، شرط ألاّ يفهم منها الإكراه على اتباع قوالب معينة، بل بالعكس فهي تعني تنمية قابلية المتقبل لأية قوالب بصرف النظر عن المعرفي/الاعتقادي الذي يتضمنه أي قالب؛ فالإيديولوجيا تحصر اهتمامها في كيفية بناء قالب واحد، يفرض على سواه تقبّلَه وتكراره. لكن القولبة تخطو الخطوة الفاصلة عن الإيديولوجيا الكبرى الحصرية، إلى خلق أدلوجات صغيرة، عارضة وعابرة، تتعلق بأنماط ونماذج من إنتاج سوق الأشياء والأذواق والعادات السريعة؛ بحيث تُلغي أجيالٌ جديدة من هذه الأشياء والعادات والأذواق العرضية الأجيالَ التي تسبقها، دون أن تتحول السابقة إلى عقبات وعوائق، ودون أن تدعي اللاحقة احتلالاً حصرياً وأبدياً لحيز المعطيات. في مثل هذه الوضعية كان يمكن رؤية الإتيكا الخاصة بالحداثة البعدية، وهي التي أتاحت تسمية عالمها بالشفافية والخفة؛ لكن عدم التعلق بالأشياء أو النماذج الثابتة لا يعني دائماً حرية أكبر للأفراد، بقدر ما يشير إلى طواعية سلبية للمعروض، وتعاطياً وحيد الجانب من قبل المعروض مع مُتَقَبِّلِهِ.

مثل هذه الطواعية السلبية التي انتهت إليها البراغماتية الأميركية في عقر دارها، ساعدت على صياغة مجتمع الأمركة الأول. إذ غدت هذه الأمركةُ مجتمعَ الخلائط الإتنية والأنتروبولوجية، التي تتعلم دائماً التنازل والتخلي عن خصوصياتها الثقافية وفروقاتها المورفولوجية، لتتكيف يومياً مع ضوابط وحوافز سوق العمل والاستهلاك، التي تطرح أنماطها الخاصة، وتغيرها باستمرار. فلا يعود التنميط هو المقصود، بقدر ما هي قابلية الكتل الجماهيرية على تقبل الأنماط التي ليست هي كذلك تماماً. ليست هي التنوع في الوحدة، ولا الاختلاف في التكامل، وإن كانت هي الصورة لأول وهلة. وكان ابتكار فنّ الدعاية لترويج البضائع، خصوصيةً أميركية. ودعاية السوق سوف تمركز

دوائر الإعلام المختلفة حولها، تمتد حتى الأطر الأبعد كالسياسة والثقافة ومجالات الإبداع. وكانت السينما هذا الفن الأميركي بكل أفضلياته وسلبياته، تركيباً أعلى لتلاقي مدارات الدعاية والإعلام حول ترويج مُعَقْلٍ ومدروس لنوع من قولبة حياة الأفراد والجماعات. لم تسبقها أية عقيدة أو إيديولوجيا، حتى ما نشأ منها مع التيارات الكليانية للقرن العشرين من فاشستية وشيوعية؛ حضارة السينما تزيل الحواجز بين مستويات الواقع واللاواقع، وتجعل للثاني نوعاً من الأولوية والنمذجة بالنسبة للأول.

والمعجبون بالأمركة يعزون للسينما فضل إضعاف الفروق الإتنية لمجتمع الخلائط، وطمس العقليات الأنتروبولوجية المتباينة، لصالح هدف التوحيد، وإعادة الصهر فيما سوف يسمى بـ(مَثْلَنَةٍ) ذات أساس قوموي من نوع جديد، تحاول بقية القومويات والعنصريات مبارحة مواقعها والانضمام إليه؛ غير أن هذه المثلنة التي شاعت كإيديولوجيا شعبوية ضمن شعار طريقة الحياة الأميركية، كانت من الليونة والعجينة بحيث يمكن تنقيلها بين النقائض دون أن تتأثر الروابط والانتماءات الجماعية بها. وتلك هي الحالة (المثلى) كذلك لتفعيل أذواق الكتل الجماهيرية مع متغيرات السوق وعروضها المتنوعة والعريضة والمتزايدة في كل اتجاه. فلا يكتب لشيء أن يثبت، وأن ترسو له تقاليد معينة في بنية مجتمع يتمرد باستمرار على تصنيفه بالمتجانس أو اللامتجانس؛ إن تجاوز الإتنيات بألوانها وأشكالها ولغاتها وأطرزة حياتها وتجمعاتها ملء جغرافية اجتماعية وبشرية مغلقة مفتوحة دائماً، هذا التجاوز لا يبني تنوعاً بقدر ما يبني أرخبيلاً من جزر ثقافية متفرقة ومبعثرة، لولا ارتباطُها المعيشي بسوق العمل، وخضوعها لجاذبية الشاشة الضوئية، منذ مرحلة دور السينما، المنتشرة في كل الأحياء، إلى مرحلة الشاشة التلفزية التي دخلت كل بيت. لقد حلّ بذلك نظام (مثلنة) لا يرتبط بفكرة أو عقيدة أو إيديولوجيا، حتى لا يدخل رأساً في صراع لا يرحم مع المنظومات الفكرية العقيدية السلوكية للإتنيات المتباينة؛ وبالرغم من كون البحث عن الثروة، أو في الأقل، على وسيلة معيشية، يؤلف المكشوف/المخفي من بنية الخطاب الأمْرَكي، وهو مصدر التجانس الوحيد ـ إن كان ثمة ما يسمى تجانساً في هذا الوضع ـ فإن طريقة الحياة الأميركية ينبغي أن تقدم مثلنة يومية، هي بمثابة فرص ممكنة أو موهومة، عن سُبُل تحقق الربح المادي، وما قد يحيط به من إغراء الرفاه أو المتع المباشرة، والمتصلة بحدود معينة من الشعور بالأمان، المترافقة مع حيز من الحرية الفردية. وقد كان ذلك هو المعيار النفعي المعادل لأخلاق التقشف الطُهرية التي سادت اجتماعية المدن الصغيرة الأميركية، والتي كانت في أساس انطلاقة «الرأسمالية الجديدة» خلال النصف الأول من القرن العشرين. فالجماعات الأنغلوسكسونية، ذات العقائد الطهرية الأصولية الأولى، والتي تعتبر نفسها طبقة الرواد الأوائل من المستوطنين لأرض القارة شبه العذراء، قد أرست تقاليد القولبة الأصلية بحسب تطهرية تقشفية، سمحت بمراكمة رؤوس الأموال وتنظيم المعامل والورشات الصغيرة على غرار التنظيم الكنسي للطائفة ضمن المدينة الصغيرة.

ولكن مع تحقق القفزة الكبيرة النوعية من مرحلة مصانع المدن الصغيرة ومزارعها إلى معامل المدن الكبرى والمشاريع الاقتصادية الجبارة، انتقل الاقتصاد من الإنتاج السلعي المحدود بالحاجات المباشرة، إلى الانتاج الاستهلاكي الكبير الموجه إلى الكتل الجماهيرية غير المحدودة، والتي تخطت حدود إرواء الحاجات المباشرة إلى إرواء مستويات من الرغبات تتصاعد وتتنوع وتتباين باستمرار؛ ويتم رسمها واصطناعها في مختبرات التوجيه والتخطيط في جوار المؤسسة الإنتاجية الجديدة، والتي ينبغي تسويقها ملاصقةً أو متجاورة مع ذات بضائعها.

في هذا المنعطف التاريخي في تكوين المثلثة الأميركية كان يمكن لنموذج المجتمعات المغلقة حول أصولية تطهرية معينة أن يتداعى كلياً، لولا أن هذا النموذج بالذات هو الذي أمسك منذ البداية بعملية بناء وتطوير «الرأسمالية الجديدة»، مما أتاح لطبقة «الرواد الأوائل» هذه أن تتحول من اتنية معينة تتمتع بحق الأولوية وبالتالي بالنخبوية والقيادية، إلى مؤسسةٍ مقيمة لما يمكن تسميته بالسلطة الخامسة في النظام الديمقراطي الأميركي، وهي ليست سلطة تنفصل عن السلطات الأربع التي تقيم دعائم هذه الديمقراطية (التشريعية، التنفيذية، القضائية، الصحافة). إذ أن النخبوية الأميركية لم تُشغِل مرتبية طبقية فحسب بل راحت تشكل في كل من السلطات الأربع الأخرى، الجانبَ (المسكوت عنه) في مفهومها وخطابها. لذلك قام النظام الأميركي في صميمه على لعبة المرايا التي تنشغل فيها مؤسساتُه بتقاذف الصور وأشباح الصورة فيما بينها، دون أن يبين صاحبُ اللعبة الأساسي ولاعبها الأول.

إن اتحاد الولايات المتحدة الواحدة والخمسين فأكثر ينبغي ألاّ يبني دولة فوق حكومات الولايات، وفي الآن نفسه فإن كل ولاية لا تدعي تمثيل الاتحاد لوحدها. ليس هناك دولة تأتي بعد أو فوق دولة. وفي الوقت ذاته فإن التشريع الاتحادي ينبغي أن يقف حَكَماً بين تشريعات الولايات، لا أن ينضاف إليها. ولعل دراسة العلاقة الدستورية القائمة بين قوانين الولايات، التي يظل لها اسم الدول في لغتها الأصلية، قد تقدم نمذجة أو مثلاً عما يمكن أن تكون عليه حقيقة التكوين التبايني للإتنيات ولأقاليم تجمعاتها كذلك. والتعمق في القانون الأميركي يكشف تعقده، وعلاقاته الملتبسة تلك بين الاتحاد الشامل والاستقلالات المحلية. ولقد ركز القيمون على هذا الاتحاد في مختلف تطورات الدولة، على أهمية دور القانون في تنمية ولاء موضوعي بعوض عن الترابطات الأصلية، القوموية والدينية، ويقدم للجماعات الاتنية الخليط ثمة حدوداً معينة من الأمن الاجتماعي، الذي يترجمه المتحمسون للمثل الأميركي، إلى سلسلة الحريات الأساسية. لكن هذا الدور للقانون يتعرض يومياً لامتحانات قاسية خاصة عبر ما تتجاذبه فيه مراكزُ القوى الرئيسة وسلاسلها المتشعبة كأخطبوط تحت أديم كل شيء، من صراعات العنف المنظم أو المنفلت.

فإن مثلثة النجاح المادي غير المحدود، بالحرية، سمح للعنف أن يطلق كل وحوشه المستترة أو المعلنة. وصارت له مؤسسات معترف بها كأمر واقع، وتدخل مع القانون

في اشتباكات بالغة التعقيد؛ ومن هنا استطاعت المافيات أن تقدم نفسها للكتل البشرية الخائفة، كشركات حماية ضد أخطار شركات أخرى أو مافيات مضادة. فهناك طبقات لشرعيات أو قوانين أخرى، تقع تحت طبقة المشروعية الأصلية العامة. وقد كان للاثنيات الأقلوية نسبياً، والمبعدة إلى تخوم النواة المؤسسة، قديماً وحديثاً، كان لها أنظمتها الحمائية الخاصة، أشبه بميليشيات، إيطالية ويهودية وصينية، وزنجية. . ولاتينية. لكن النواة العنصرية البيضاء الأوروبية المنشأ، والأنغلوسكسونية بالتحديد، قد أمسكت منذ البداية بأجهزة الدولة الاتحادية، من تشريعية وتنفيذية وقضائية، كما أنها أشرفت دائماً على مؤسسات التعليم والثقافة من جامعات ومراكز أبحاث، ونشر وصحافة وإعلام بصفة عامة. فالمركزية الأوروبية التقليدية تتجدد في إطار (العالم الجديد). والتراتبية الأميركية تحجبها أو تخفّفها حركةُ الاستيطان المتوسعة إلى آفاق أبعد فأبعد في أرض القارة العذراء. فالكيان الدولتي المحافَظ عليه لصالح النواة الأولى، والمضاعف بالكيان الرأسمالي النامي، يشكلان معاً هرمية عليا مشرفة على سلاسل من تكوينات هَضَبِيَّة، متراوحة الارتفاع والانخفاض، والاتساع والضيق، تغطي مسارات القارة الشاسعة، التي تغطيها تدريجياً هجرات شعوب تعتبر من الدرجة الثانية والثالثة الخ. .

هكذا يولد مجتمع استثنائي لا يخضع لقوانين الصدفة والطبيعة والعوامل المؤسسة لباقي التكوينات البشرية. إنه المجتمع الذي هو قيد الصناعة باستمرار. والذين قُدِّر لهم أن يباشروه ويضعوا تصميمه الأول آلوا على أنفسهم التمسك بدور الريادة، وحمل رسالة ـ تكوين ـ عالم جديد، فيه وله. والمستوطنون الأوائل للأرض أرسوا شعار: من يمتلك الأرض، يمتلكها وما ومن عليها كذلك. فالنقلة من ملكية الأرض اليوم إلى ملكية المجتمع غداً الذي سوف يُبنى فوقها، يحتمها منطق تسلسل الإجراءات في الواقع. ليس من الغريب أن يوضع المجتمع المصنوع تحت رقابة صناعة الأوائل وأحفادهم. وحين يأتي عصر المؤسسات فإن أميركا سوف تبرز الدولةَ المنخرطة في صناعة مجتمعها بصورة دائمة. لكن الدولة الصانعة لمجتمعها ليست مؤسسة سياسية بقدر ما هي مؤسسة للبّنية غير النهائية. وازدواجية الصانع/المصنوع سوف تقنع بما لا يتناهى من قوالب الفكر والعمل المتغيرة في نوع من دَفْقِ البضائع والعادات العارضة غير القارّة أبداً. ذلك أن الصانع يحاذر كل الحذر من أن يُضبط في مصنوع له واحد متواتر. إنه يُغْرِقُ مرتبية المركز وملامحه بتعديد دوائر النُسَخ حوله، والتي يتحول بعضها إلى نماذج لبعضها الآخر، بحيث يتعذر حقاً معرفة الأصل والقبض عليه متلبساً بالدور الرئيسي.

لقد شهد النصف الأول من قرننا الحالي سيادة نموذج الدولة المُقَوْلِبَة. وفي حقبة واحدة كانت الايديولوجيا تصطنع ثلاث دول كبرى في القارة القديمة هي الشيوعية في الاتحاد السوفييتي، والنازية في ألمانيا، والفاشستية في إيطالية. وفي الضفة الثانية من الأطلسي كان نموذج الدولة الاستيطانية الكبرى تصنعه كذلك إيديولوجيا من نوع مختلف، لا تستطيع أن ترتكز إلى أية مرجعية تقليدية وراءها؛ فليس لها إلا أن ترى

أمامها وتتبع مرجعيةَ الاستيطان لأيديولوجيا غير نهائية، وقابلة دائماً لتغيير حدودها العقائدية والتمعينية على ضوء تغيير حدودها الاستيطانية نفهسا؛ بشرط أن يفهم الاستيطان هنا لا كاستيعاب للأرض فحسب، بل كَجَمْعَنَةٍ وأهْلَنَةٍ لها، مشتقةٍ من تضاريسها بالذات. لكن مشروع الأمركة كان يحقق الدولة المقولبة بطريقة أخرى تختلف عن مثيلاتها في أوروبا. إذ يسير بصيغة الدولة المقولبة، إلى دولة ــ القولبة. أي ذلك الكيان الدولتي الذي يستبدل صناعة القالب الواحد، بزراعة الأرض الخصبة القابلة لأية قوالب معروضة. فالقولبة تتفق مع سوق العرض والطلب، الناشئة مع «الرأسمالية الجديدة» التي أرسى دعائمها الصناعية فورد، حتى كادت تعرف باسمه منذ أوائل القرن الراهن؛ وقد كرّس كوچيف هذه التسمية بخاصة، مقابل الرأسمالية الأوروبية المتعثرة، بسبب انخراطها في مشاريع الإيديولوجيات الكليانية آنذاك[12].

سادت مقولة التكيف والتلاؤم العلمين الناشئين والمزدهرين معاً كأساس لثقافة القولبة، وهما علم النفس، وعلم الاجتماع. وفي الآن ذاته فإن الفلسفة البراغماتية تغدو مع وليم جيمس واقعية نفعية خالصة. وتتراجع في الجامعات إلى مرتبة متخلفة وراء ما سُمي بالأبحاث المختبرية التي تطورت من علمي النفس والاجتماع نحو ميادين أنتروبولوجية وإتنولوجية، وكذلك توزعت على مجالات عمليانية، من صناعية وسياسية واقتصادية وتربوية.. الخ. فالتركيز على التلاؤم والتكيف يعيد إلى واجهة الاهتمام كون الإنسان وكل ملكاته العقلية والنفسية، مجرد مادة خام طيعة قابلة للتشكل بحسب المحيط.. هذا اللفظ السحري الذي غدا يعني تبعية كاملة في آلية من الارتكاسات (الشرطية وغير الشرطية) للمنبهات الخارجية، اعتباراً من كلب / بافلوف/ إلى تجارب /وطسون/، فيما عرف بالسلوكية. ليست القولبة إذن حكم قيمة، أو نوعاً من اتهام أخلاقي أو إدانة. لكنها بديل فلسفي - معرفيّ هائل واع أولاً لما يُفرّقُه عن الايديولوجيا وكلّ تراثها الأوروبي من التاريخانيات والكليانيات. وفي الآن ذاته يقرّبه من الإيديولوجيا كشكلانية فقط إلى أبعد حد، لأنه يحصر مهمته كقولبة في فبركة إيديولوجيات ثانوية لا تنتهي. فالقولبة تَدَخُّلٌ منظم في اصطناع الظروف المساعدة على بثّ منبهات معينة مدروسة من أجل الفوز بارتكاساتها الآلية في صياغة الأفراد والجماعات، وتحرّكُها عيّنةٌ من ظروف تسلب ما أعطته عيّنةٌ أخرى، وتهَبُ ما سوف تسلبه عيّنةٌ ثالثة وهكذا. هنا تسود معيارية السويّ وحدها، وهو الامتثال المطلوب لما يحققه تقاطع نصف الطريق بين الظرف والاستجابة المناسبة. القولبة هي فن صناعة الظروف وتحقيق (ديمقراطية) الاستجابة حسب معيارية السويّ والاستواء. فالسوي معيار براغماتي خالص تجاوز مشكلة التطابق مع الموضوع مضموناً وشكلاً، وحصر همه في كيفية التجاوب بين آلية المنبه والظرف، وآلية الاستجابة. فمن يمتلك ناصية الظرف، يمكنه أن يتوقع آلية (الارتكاس) الاستجابة كما خطط لها. فليس الهدف هو تحقيق منبه أو ظرف معين جامد واحد (كما هي آلية الإيديولوجيا)، ولكن المهم هو رفع كل الدفاعات أيّ الخصوصيات التي يتملكها

الأفراد والجماعات، وتعتبر بمثابة عوائق انتروبولوجية أو إتنية في وجه أنماط التفكير والتأثير والمناورة التي يوفرها المحيط. والمحيط هو ما يُصنع باستمرار. لم يعد هو البيئة الطبيعة أو الاجتماعية أو التراثية. صار المحيط يخفي البيئة ويغتصب أدوارها. والذاتية تغدو خواءً وتعتاده، لتمتلىء بكل ما تمليه قواعد لعبة التأثير والتلعيب والإغراء. فهي قواعد عرضية وهشة، وتتغير باستمرار وفق تفاصيل ومفردات لا تتناهى، تنصبُّ من كل حدب وصوب على رأس فرد غدا في تخوم الدرجةِ صفرٍ من كل ما كان يميّز الفرد السوي في تيارات الثقافة الغربية.

ومع ذلك فإن الأمركة تدعي أنها حاضنة الفردية العصرية، لأنها تعيد الإنسان إلى حالته الطبيعية، أو الحيوانية كما يقول كوجيف، عندما بدا له أن «الرأسمالية الفوردية» استطاعت أن تحقق تكامل الذات والموضوع بتوسط المنطق «الطبيعي» الذي يجعل من حياة الفرد والجماعة تواتراً متوازناً بين العمل وما يتطلبه من طهرية الاخلاص والدقة، وبين المتعة التي تريح الفرد من عناء الكد، وتطلق غرائزه في حدود مقبولة. لكن كوجيف نفسه الذي لم يكن سعيداً وفرحاً جداً بالتجربة الأميركية وكونها قد تمثل «نهاية التاريخ»، وبانتهاء تاريخ التناقض بين الذات والموضوع، وانقضاء عصور الكدّ والعذاب الإنساني، كان متأرجحاً في توزيع حصص من مقولة «نهاية التاريخ» بين كل من النماذج العصرية الثلاثة السائدة في أيامه ولا تزال، وهي: الاتحاد السوفييتي، وأميركا واليابان. فلم يستطع أن يتبين أن الأمركة لا تجيز مثل هذا التطابق بين الذات والموضوع، بل هي أصبحت بالضرورة منحازة إلى الموضوع لسهولة الإمساك به، وجعله يتحكم في خيارات الذات، ويُقْسِرُها على (التكيف) مع ضروراته، التي لا تعود ضرورات وإنما مناسبات لمراكز جذب وقولبة، متغيرة الاتجاهات، ومتفاوتة الطروحات[13].

إن عودة الإنسان إلى حال «الحيوانية» تضع الإنسان «المعهود» في مواجهة زواله الأخير، وتفتح الطريق أمام إنسان مختلف، خالٍ من كل أعراض التناقض والإنقسام والتبعثر، لأنه يلتقي مع الطبيعة بدون أية فوارق مصطنعة. لكنه يلتقي ليس مع الطبيعة الأصلية أو الطابعة، بل الطبيعة المطبوعة، أو المصنوعة التي توفرها الحضارة الصناعية. ولقد فات الهيغليين المعاصرين من كوجيف إلى فوكوياما، أن الطبيعة المصنوعة هذه لا تقبل تطابقاً عقلانياً معها، وإنما خضوعاً وطواعيةً عمليانية لظروفها. وهذه الظروف سوف تطبع منطقها (الموضوعي) الخالص تاركة للذات فرصة وحيدة لتأخذ بالعَرَض الذي لا يمكنها أن ترفضه ـ حسب الشعار المافيوزي المعروف ـ، أي ما تقدمه حضارة السوق من إغراءات كلها ضعيفة في فردياتها، لكنها في جملتها تؤلف قوة قهر وتلاعب لا يمكن الانفلات منها. خاصة عندما يتنازل الفرد طواعيةً وتدريجياً عن انتماءاته الثقافية، ويندرج مع الجميع فيما يُصنع للجميع باسم الجميع ولا أحد.

خرافة الدولة العالمية المنسجمة وَضفاتٌ مرآوية

الدولة العالمية المنسجمة

لا شك أن الجيل الهيغلي المعاصر شجع وتشبث بفكرة الدولة ـ الأمة، مقابل الأمة ـ الدولة؛ وكان برهانه الساطع نجاح مشروع دولة ـ (الأمم) الأمة، الأميركية، ليس بالنسبة لذاته فقط، ولكنه كمشروع لمستقبل الإنسانية. فقد صمد هذا المشروع عبر ثلاثة تحديات للحياة أو الموت، عبر الحروب العالمية الثلاثة المنتهية بانتصاره النهائي في الحرب الباردة الأخيرة التي استمرت حوالي نصف قرن ضد التجربة الشيوعية الكبرى، الأولى وربما الأخيرة، في التاريخ.

تلك هي برهنة تمزج بين مستوى المفهوم ومستويات للخطابات المرتبطة مباشرة بالمايحدث الانعطافي على أرض الواقع. وأهم ما في هذه البرهنة إعادة اللحمة بين العقلانية والتاريخ. والنقلة النوعية التي تتطور إليها وبموجبها أركيولوجيا هيغلية، هي محاولتها المتجددة في إعادة قراءة معقوليتها الخاصة عبر ترميزات التحول الواقعي الشامل. يبقى الحكم على مشروعية هذه القراءة، فيما كانت أقرب إلى تبرير الثوابت النظرية على ضوء المستحدث من الوقائع، أو أقرب إلى شدّ الثوابت لتلحق بهذا المستحدث. وتعدّل من نبوءاتها التقليدية على ضوء طوارئه غير المنتظرة، التي تظل كذلك مهما تراءى العكس.

نحصر هنا تناولنا لمقولة الدولة ـ الأمة ضمن إطار معرفي متعلق بابستيمية القولبة. فالعبارة واضحة تماماً إذ تعني أن هناك سلطة تبني أو تصنع أمة لم تكن موجودة من قبل. وهذه الدلالة تريد أن تستوعب الحالة الأميركية تماماً وتبررها. وهي دلالة تعتمد مرجعية واقعية مقابل مرجعية سابقة نظرية أو عقلانية خالصة، كانت تقول إن الدولة هي قالب قانوني سياسي يصنعه وجود أمة سابق عليه، ويستمد [مشروعيته]

الدستورية من [شرعية] وجود الأمة، أو بالأحرى من واقعها الأنتروبولوجي التاريخي الثقافي معاً. هذه الدلالة المستحدثة تُرَوِّجُ في أدبيات الفكر السياسي الراهن وكأنها تتويج عملياني لـ«نهاية التاريخ» العتيدة. وربما كان الأمر كذلك لولا أن سلطة المرآوية المعهودة تقدم في سياق الدلالتين واحدة من أخطر مناوراتها، في هذا الجو المفعم حقاً بمآتم النهايات أو مهرجاناتها الملتبسة. أقلُّ تمعين في صيغة العبارتين الشهيرتين يكشف أن دلالة الحدين في كليهما تتشبث بإقامة نوع من توازنٍ معرفي غير متوازن تماماً. هناك حد أقلوي هو الدولة، تارة يكون نتيجة لحد أكثري هو الأمة، أو تكون الأمة نتيجة له. والحد الأقلوي تغلب عليه بنية المؤسسة، في حين يتمتع الحد الأكثري ببنية الإنسان وتكويناته الجماعية والتاريخية. والعبارتان تصنعان حد الدولة كمؤسسة، كمقابل لحد الأمة، سواء كان أحدهما يسبق الأول أو يلحق به. هناك تخارج إذن بين الحيزين يتيح تأمل الطرفين بصورة منفصلة. لكن الفصل بينهما ليس متباعداً. والخط الصغير هو أقصر مسافة بينهما. لكن ما يسترعي دهشة ساذجة هو وضع الدولة كمؤسسة فيما هو خارج خروجاً معيناً، قليلاً أو كثيراً، عن تخوم الأمة أو الأمم التي ستتكون كأمة واحدة بفضل هذه المؤسسة. ذلك ما يثبت صلابة هذا الحد: الدولة، وضرورته (التسجيلية) على الأقل في كل من العبارتين، بصرف النظر عن علاقة ما بين الحدين، أو علاقةِ تابعٍ ومتبوع. هنالك تشبُّثٌ تسجيلي ـ ونحن بدورنا نتشبث بألفوظة التشبث هذه ـ في وضع حد الدولة وحده مقابل الأمة حتى لو كانت أمماً.

لقد اخْتير، ولسبب ما مجهول حتى الآن، مؤشِّرُ الدولة من بين كل مؤشرات الأمة اخرى، ليكون وحده المنارة الدالة على قارة الأمة. ربما يعلل هذا الاختيارُ نفسَه بدليل جينالوجي؛ يُبرز كيف أن نكوّن الأمة كان مرهوناً دائماً بشكل التنظيم السياسي الذي يحتويها. مثل هذا الدليل يتمتع ببداهة فورية، ويريد أن يختصر كل النقاش الدائر قبل قدومه وبروزه في المقدمة البرهانية، أو بالأحرى في حقل افتراضاتها المسكوت عنها. نحن بدورنا نقبل هذه اللعبة في افتراض الفَرَض الصامت هذا. لكن المشكلة تعود إلى الإلحاح عندما تنقلب الحركة الجهوية بين طرفي العبارة، إذ تبدو الأمور على بداهتها المباشرة عندما يوضع الحدان حسب جهوية العبارة الأولى: الأمة ـ الدولة. وتتوقف البداهة قبالة الصورة غير الفورية ـ على الأقل ـ التي تظهر فيها العبارة الثانية: الدولة ـ الأمة. عند ذلك قد لا تكفي جرعة كبرى من معين التجريد، الهيغلي، لتَصَوُّرِ كيف أن مؤسسة تصنع أمة من أمم شتاتٍ.

من حق المعرفي ألا يتورط أكثر في التواطؤ الرائج، وأن ينتحي لنفسه هامشه المعتاد خارج التيار المتدفق. فإن كان المعرفي لا يملك جواباً فورياً ـ وهو لا يعتاد

ولا يجب مصطلح الفورية بأصله ـ لكنه يملك أن يبقي على سؤاله مطروحاً أو مفتوحاً.

لنتابع مع المعرفي بعض رعشات سؤاله. نستفهم استفهامات فرعية مبعثرة على طريق السؤال الأول. نستفهم: ما المؤسسة؟ جهاز. ما الجهاز؟ تنظيم. ما التنظيم؟ مصطلح حديث وعصري عن قانون تعقد الحياة الاجتماعية مع الصناعة والتكنولوجيا. وتدرج المجتمع مما يشبه حالة الخلية الكبرى المتجانسة إلى خلايا الأنسجة المتباينة، والأعضاء الأكثر تبايناً، كالجسد الحي في مورفولوجيته وتوزعه لأجهزة وأعضاء ضمن هيكلة متجانسة في مجموعها متكاملة في وظائفها المتعددة. والتعريف الأكثر حداثة للمؤسسة هو أنها أوّالية عمل معينة تتبع استراتيجية بخطط تكتيكية ذات إجراءات مُتَبنِّيَة. فهل تضعف الدولة حسب هذا التعريف أم أنها تغدو مركز مراكز القوى كلها المتوزعة أنحاء المجتمع. ذلك ما يتناقض مباشرة مع التفاؤلية المتوقعة لاضمحلال (الدولة مع حلول الدولة العالمية المنسجمة). ولنأخذ هنا العالمية بكل محايثتها الواقعية التي تضم كوكبنا الأرضي. عند ذلك كيف تُفهم دولةٌ تحكم العالم، إن لم يكن العالم كله هو الذي غدا يحكم نفسه بنفسه. لكن صيغة الأمركة في قارتها أولاً لا تأخذ من الدولة ـ الأمة إلاّ عنوانها (الدستوري) فحسب. بل هي تحقق التجسيد المادي للتخارج القائم في عبارة الدولة ـ الأمة. تحتفظ بالتعريف الأكثر حداثة ـ من حيث الرواج على الأقل ـ الذي يعطي الدولة كيان المؤسسة. وتتمسك بكون المؤسسة استراتيجية أولاً، واستراتيجية واحدة تنفذ تكتيكات تعددية تتلاءم مع/ وتلائم ما بين الاثنيات والثقافات المتباينة المتواجدة على أرض واحدة. وفي حالة الدولة الأميركية تظهر مؤسسة الدولة أنها آخذة على عاتقها أمركةَ الجماعات الاتنية المتنافرة الوافدة. إنها مؤسسة الأمركة إذن. وإذا أردنا أن نخصصها أكثر بالخواص التي تدعيها لنفسها وتعلنها: فهي المؤسسة حاملة رسالة المؤسسين الأوائل، الذين يخلقون التراث الحافظ لثبات وانتقال هذه الرسالة كتراث عبر الأحفاد النازلين من صلب المغامرين والمتدينين والمضطهدين الأوائل. بكلمة واحدة فإن التاريخ السياسي الاجتماعي لأميركا قد جسد شكلاً محدداً لأيقونة الدولة ـ الأمة، مُفَصَّلاً حسب مبدأ السابقين واللاحقين في حركة استيطان تتحول مع منطق الزمن والتفاعل، إلى حركة تملُّك/ تمركز وانتشار لمصادر القوى الاجتماعية والمادية النامية باضطراد. يأتي كيان الدولة ليُمَأْسِسَ هذه الحركة (الاستيطان ـ التملك/ التمركز/ الانتشار) ويشرعنها بالسياسة الداخلية والقانون والأمن، يؤدلجها بالتربية والتعليم والإعلام: لا توزِّع الدولةُ المنافع على الناس، بل تكتفي بحراسة المكتسب منها عبر جغرافية واسعة معقدة من التنافسات المحورية بين مكتسبات النخب الأقلوية التي تغدو امتيازاتٍ، تُحيِّدُ من أية ساحة تنافسية، وبين الأكثريات الملونة بالثقافات الإتنية الأصلية والمحلية المستجدة.

إن اقتران نشأة دولة ـ الأمم، الأميركية مع قفزات «الرأسمالية الجديدة» وفق مرحلة الصناعة، ثم المرحلة ما بعد الصناعية، لم يوفر فقط الحوامل المادية الموضوعية لممارسة سلطة الدولة، بل أعطى الدولة نفسها ديناميكية نفعية شاملة، ساهمت في مرآوية حقيقتها النخبوية، وأضعفت من استنفاد المعارضة ضد طابعها الاحتكاري، خاصة في حقب التقدم الاقتصادي عقب الحربين الأولى والثانية. فصارت العينة الأكثر ملاءمة للدولة الأميركية هي أنها دولة ـ أمة (الأمم). هل تطلعنا هذه الصيغة على النقلة المعرفية التي تفرق بين نمذجة الدولة ـ الأمة، في دلالتها العامة، وبين ما تبدو عليه حالة مشخصة إلى أقصى حد في الأمركة، صيغة دولة ـ أمة (الأمم). هناك دائماً هذه العلاقة المتخارجة بين الأقلوي والأكثري. والأقلوي يتصيد ويترصد. والهدف هو الاحتواء أو الاستيعاب أو على الأقل الاحاطة بهذا الأكثري، الذي يجب أن يخضع لمناورات (تكتيكات) الواحدي الذي يعي ويتملك وحدة الاستراتيجية. ذلك أن صيغة دولة ـ أمة (الأمم) لا تستطيع إلاّ أن تبرز الحدود الثلاثة متجاورة، أو متلاصقة، ولكنها ليست أبداً مندمجة. والسبب يمكن اكتشافه في حالة الكيان الأميركي، وهو أن الحد الممسك بالاستراتيجية، إنما تقوم استراتيجيته أولاً على الاحتفاظ بالموقع المميز الذي تشغله الدولة نفسها. من هنا فإن هذه الصيغة: دولة ـ أمة (الأمم)، ليست مرشحة مثلاً لتصبح هي التجسيد الحقيقي للدولة العالمية المنسجمة، التي يزول منها حدّ الدولة نفسه عملياناً. الصيغة الأولى هذه والتي يتشبث بها الكيان الأميركي تشكل، وسوف تشكل، العقبة المطلقة في وجه قدوم الدولة العالمية المنسجمة. ولو حدث ذلك ستكون لدينا المشهدية التالية: عالم يضم الكوكب الأرضي محكوم بنموذج دولة ـ أمة (العالم). والتعبير الوحيد الممكن عن هذا النموذج هو الشركة المتعددة الجنسيات، التي تستوعب كل الشركات المتعددة الجنسيات الأخرى النسبية. بكلمة أخرى فإن الأمركة التي ترشح نفسها لسيادة العالم، سوف تحكم العالم بذات الطريقة التي أسست بها الكيان الأميركي وحافظت على السلطة فيه وفق العلاقة التجاورية المتآخذة: دولة ـ أمة (الأمم).

ما لم تستطع الغربنة أن تفعله خلال حقبة الصعود إلى أوج السيطرة على العالم، بسبب عجزها أن تكون عالمية حقاً، وليست كليانية، وأن تفارق صيغتها الأصلية: الأمة ـ الدولة، تحاول الأمركة أن تفعله بطريق تلعيب الصيغتين معاً: الأمة ـ الدولة، الدولة ـ الأمة، وإخراج تلك الصيغة الثالثة: الدولة ـ الأمة (الأمم)، التي تتحول كونياً إلى الدولة ـ الأمة (العالم). وما يمكن أن يكتشفه التمعين في هذه النقلة هو تدعيم خلوص الدولة كمؤسسة، أي تصير استراتيجية خالصة تلفّ الإنسانية جمعاء. هذه الاستراتيجية الخالصة التي تصير إليها دولة ـ أمم ـ العالم، هي الحيز الإطلاقي الذي يحتاج إلى ذروة المناورة مع المشهدية وضدها في آن واحد. أي اطلاق المرآوية

كأعلى فن في عقلنة الباطل، وترويجه على أنه كمال التاريخ ونهايته المظفرة. في الوقت الذي من المفترض فيه إلغاء مؤسسة العنف من نسيج علاقات الدول والأمم، يُعطى لطرف واحد حق التملك الوحيد من العنف تحت اسم السلام من أجل الجميع. هنالك هذا التواطؤ الانفرادي الذي يُعطى مرآوياً ليتضاعف كتواطؤ كوني. وحصيلته: إلغاءُ أية قوةٍ لدعم أي حق، من أجل ألاّ تبقى إلاّ القوة مع نفسها فحسب، لا تطبق تشكيلاً مع أي حق.

وصفات مرآوية

(•) ترشّح الأمركةُ نفسها كحل للمعضلة الآتية التي اصطدم بها الفاتحون الكبار عبر التاريخ وهي: كيف يمكن السيطرة على العالم دون أية معارضة فيه، من قِبَلِ جزء أو كل.

والأمركةُ تقول إن نجاح تجربتها في دولتها الأم يقدم مثالاً واقعياً لما ينبغي أن تقوم عليه الدولة العالمية. فالدولُ المستقلة تتحول إلى ولايات بحكم ذاتي، والأرض تغدو اتحادَ ولايات العالم. والصورة مدهشة، كما تدهش أميركا نفسها خيال المهاجرين الجدد إليها. والشعار الثلاثي (حرية، مساواة، أخاء) هو الدستور الذي سوف ينظم «الحكومة العالمية المنسجمة». فالوصفة قديمة، لكن أرضية الحل صارت قاب قوسين أو أدنى. فإن (الدوق) الأكبر حيّد إقطاعيات بقية الدوقيات في أرضه، فنصب نفسه ملكاً حقيقياً، وجعل أسياد المقاطعات وكلاء أو عملاء له. فالوحدات القومية التي أنشأت الدول المعاصرة، بدءاً من أوروبا، ستكون مثالاً مصغراً للوحدة الكبرى في إطار الإنسانية جمعاء. غير أن حكومة للعالم على نمط حكومة المديرين (Le Directoire)ـ في فرنسا قديماً ـ ربما غدت جاهزة منذ أن أقر هذا المبدأ ضمناً خلال قمة لندن الأخيرة المؤلفة من قادة الدول الصناعية الكبرى السبع (عام 1995)، مع فسح مجال لحيز الدولة الثامنة المرشحة التي (يقولبها) غورباتشوف من بقايا الاتحاد السوفيتي. لكن حكومة المديرين تخضع للمدير الأول الذي هو زعيم الدولة الأولى في عالم ما بعد الحرب العالمية الثالثة: أميركا.

الوصفة جاهزة، وعواملها الرئيسة غدت متوفرة. وكذلك تصوُّر توزّع للسلطات مجتمعة أولاً لدى مجلس المديرين لمدير واحد، وأما «بقية العالم» فإنها قاعدة الشعب العالمي الجديد الذي تولد سلالته الموصَى عليها كل يوم. حكومات الدول ستغدو حكومات محلية تدير شؤوناً مَحْضَ داخلية. وسياستها الخارجية تنوّع طفيف ضمن استراتيجية كونية يشرف عليها الديركتوار. وجيوش الدول تتحول إلى «قوات أمن داخلية». وثرواتها وأنظمتها الانتاجية وثقافاتها وأنتروبولوجياتها.. وبجاعاتها وتخلفها أو تقدمها النسبي، كل ذلك سيؤلف تنويعات طفيفة تتبع تكتيكات آنية، تترجم بعض

ثوابت الاستراتيجية الكونية وزعامتها المطلقة. أما «الأمم المتحدة» فسوف تصير إلى أجهزة تشريعية وتنفيذية للدولة الاتحادية الكونية الكبرى، التي تصادر وتعبق (الاتحاد) الحقيقي.

هذه الوصفة جاهزة حقاً. وأكثر من ذلك فهي في طريقها إلى التنفيذ. ولعلها قطعت المراحل التمهيدية. أزالت العقبات الكبرى والفرعية: الاتحاد السوفييتي، وسلسلة الكيانات الدولتية التابعة له، أو المحمية منه، في أوروبا والعالم الثالث. والقضايا المستعصية، وفي مقدمتها الشرق الأوسط، لن يكون لها هذا الاسم بعد قليل.

المصنِّفون بالواقعيين يقولون إن هذه الوصفة ليست سوى النسخة السياسية المتأخرة للنسخة ـ الأصل، التي حققها النظام الاقتصادي التكنولوجي بقفزاته الالكترونية التي حسمت قطيعة شبه نهائية بين المتقدمين والمتخلفين. ولم يبق سوى إقرار هذا الواقع والقبول به، ثم القيام ببنيته، وشرعنته. هذا الانقسام القطعي في العالم ينبغي أن يزيل للمرة الأخيرة أي حساب كيفي لكمية المتخلفين. فهذه الكمية لم تعد تحتاجها مراحل الإنتاج التجريدي العليا، لا كقوة عاملة، ولا كمقدرةٍ شرائية استهلاكية. وبالتالي لا يعود تحمُّلها كمالة مقبولاً. فالمجاعات والكوارث الطبيعية، وما يقابلها من وسائل الافناء الجماعي المتبادل التقليدية، كالصراعات الاتنية والطائفية والقوموية، يجب أن تترك لقوانينها (الطبيعية) الخاصة. هذا إذا لم تدخل ضمن الاستراتيجية الكونية، في تلك المناطق المظللة منها، والتي تتكفل هوامش المرآوية العامة بتنظيم ترميزاتها، وتفصلها في بؤر منعزلة. ذلك أن أعظم ما تواجه الاستراتيجية الكونية من عقبات حقيقية، ليست هي تلك الآفات الطبيعية ـ المطلوبة بحسب سجل آخر ـ بل هي المتركزة في قضية فرط الديموغرافيا لدى (المتخلفين). فالأعداد تتضاعف لتغدو شبه فلكية؛ والآفات الطبيعية حسب قانون /مالتوس/ الشهير لا تقضم الزيادات. والتوالد أسرع من التآكل. فالمراكز (المنيرة) من العالم سوف تغطيها أسراب الجراد الزاحف من البراري والفيافي على أطراف المدنيّة. والهجرة هي الخطر الكلياني الذي يشكل القطب (العدواني) المقابل في مواجهة قطب حكومة المديرين وشعوبها المختارة الهرمة، السائرة إلى صيغة الأقلويات.

هل هناك وصفة أخرى جاهزة لآفة الديموغرافيا الفارطة مقابل شح العنصرية البيضاء بالنسل. إن إقامة أسوار حقيقية من حديد وصخر ليست مشروعاً خيالياً ولا مستبعداً، لحماية بقع (النور) القليلة التي تتناثر في شمال العالم. ويبدو أن «الحكومة العالمية المنسجمة»، سوف يضربها التناقض العنيف من جديد بين (مفهومها) الاستراتيجي و(خطاباتها) التكتيكية. لكن خاصية (القولبة) التي تُفَبْرِك الوصفات المناسبة للأحوال الطارئة والاستثنائية سوف تطلق الوحوش ما قبل التاريخية لمبدأ صراع

البقاء بين الأقوام التي سوف يقتصر إنتاجها الحيوي على إنجاب ملايين المواليد، لكائنات بشرية سوف تصنّف دون الوصفات الإنسانية المطلوبة؛ وبالتالي يتكفل صراع البقاء بتصفية الزيادات فوق الحد، والفائض من تلك الكتل الهائمة، قبل أن تنقلب إلى زحوفات هائلة نحو أبراج الشمال. فيتغلّب من جديد قانون الكم على الكيف. وقد تنطلق عندئذٍ ما تسمى بثورة الجغرافية على معاقل التاريخانيات الهرمة!

● حكومة المديرين السبعة بالإضافة إلى الرقم الثامن، روسيا أو الاتحاد السوفييتي سابقاً، الطفيلي الجديد الذي يطرق أبواب الكبار ليكون أصغر كبير بينهم، هذه الحكومة المرشحة اليوم لقيادة الأرض، حسمت أمرها، بعد انتصار عُمدائها الأساسيين بصحبة العميد المؤسس أميركا، في آخر موقع دفاعي عن ثروات «بقية العالم» واستقلالاتها، في الموقع العربي التاريخي التقليدي؛ وقررت أن تنتقل من مرتبة السلطة الاقتصادية إلى السلطة السياسية. لكن حكومة السبعة زائد واحد، هي حكومة الأول في هذا المسلسل العددي. والأول، كما في اللاهوت الشائع، ليس قبلَه أحدٌ، وكل آخر سوف يأتي بعده لا محالة. ذلك أن أميركا وحدها خرجت من الحرب العالمية الثالثة بما يميزها عن البقية من شركائها في الحكومة العالمية بوحدانية التفوق العسكري السياسي بالإضافة إلى قوتها الاقتصادية الكبرى، المصابة بشروخ داخلية خطيرة. وهذا التفوق كفيل طبعاً بتحويل الشركاء الأنداد، إلى تابعين من درجات تالية. رغم ذلك هناك من لا يغلق المنافذ أمام احتمالات اختلال في المشروع الأميركي المرآوي الذي سيلفّ الأقوياء والضعفاء معاً. فإن على هذا المشروع أن يواجه في دائرة المركز والقيادة منه، ثلاث كتل اقتصادية نوعية، أولها ولا شك أوروبا الغربية والدور الألماني في مركزها، وثانيها اليابان ومدارها الجنوبي الآسيوي، وثالثها ما تبقى من أوروبا الشرقية والاتحاد السوفييتي وصولاً إلى الصين.

لا شك أن أهم ما اكتسبته الأمركة من حرب الخليج وهو سيطرتها على النفط، سوف يشكل أقوى سلاح مُضمَر/مكشوف ضد الشركاء الألداء. وبالتالي فالمرآوية تتصدع تدريجياً هنا وهناك. وحكومة المديرين ستثبت، لأعضائها قبل غيرهم، أنها ليست سوى حكومة المدير الواحد، ومساعديه من بقية المديرين. وأن الكتل الاقتصادية الثلاث الأخرى محتاجة إلى إعادة استحضار «بقية العالم» من أجل إنهاض نوع من «قاعدة شعبية» للدولة العالمية، وإلاّ لبقيت هذه الدولة رأساً بدون جسد. إن التلعيب الأميركي مهدد من قبل أقرب شركائه المكرهين على التحول إلى أتباع، وليس أنداد. لكن «بقية العالم» تشكل خزاناً هائلاً من اللامعقول غير الاستراتيجي؛ وقد يبعث من حين إلى آخر ببعض ما يقوض إنتاجات القولبة من صيغ العقلانيات الملفقة. يعود العقل إلى موقف المتنصّل من كل ما يُسند إليه من التشكيلات المزورة.

● النظام العالمي الجديد إذن لا يقضي على ثنائية الاستقطاب، ولكنه يبدّل القطب

الآخر المناوىء، مع بقاء قطب القوة الأول، المرشح ليكون المطلق بوَهْن، وتحتله أميركا الدولة، والأمركة كطريقة حياة معروضة على الجميع كخيار وحيد. أما القطب الآخر البديل عن كتلة الشيوعية فتشغله «بقية العالم». وأما الشركاء الأتباع في «حكومة المديرين»، فستكون لهم أدوار الأنساق المساعِدة والوسيطة. لكن «بقية العالم» تظل رهاناً للثورة الجغرافية ضد بقايا التاريخانيات الهرمة، الموظفة لصالح الأمركة كتاريخانية بدون تاريخ. تشن على العالم حرب المرآوية لتجريد أمم العالم من ثقافاتها، وتدفعها دفعاً إلى إلغاء كل أسلحتها الدفاعية المعهودة، وسط معارك التلعيب الإعلامي حول الشكل والمضمون من كل شيء. «بقية العالم» حيّز جغرافي مديد يطفح حول كل استيعاب. مصيره مرتبط بسيروورة الأرض. مادته البشرية ملتحمة بتضاريس الأرض ومياهها وأجوائها. وهو الحيز الأكبر الذي يهمّش الآخرين، دون أن يستطيع تهميشه أحدٌ بعد اليوم. لم يتبق إلاّ المرآوية وسيلة وحيدة لمناورة الأدوار بين المساحات الأصلية وهوامشها. وفي عصر اضمحلال اللغة يُعهد للصورة بتدمير دفاعات الأمم الأخيرة المتمثلة بثقافاتها، وذلك بمسح كتاباتها وتصميت قراءاتها. هكذا قد تُرَدُّ الشعوبُ إلى ما قبل تواريخها الثقافية. فإن تسريع المعلومات وتكديسها تكنولوجياً يئِد كيان المعلومة. كما أن هجوم عواصف الصور يشتت ملامح المشهدية في أية صورة، ويثيرها غباراً ضوئياً خاطفاً، لا يصوّر شيئاً. فإن الحدّويّة القُصْوَويّة تسوّي الأمر بين العلم والجهل. وإن شدة النصوع في العروضات تتجاوز كل تقنيات الحجب والانزياح، لتصيب مادة المحجوب والمنزاح نفسه بالتطاير. أما الظاهر والباطن فهما لعبة قديمة، كالشكل والمضمون، كالأصل والفرع، كالبنية التحتية والفوقية. تلك عدّة شُغْلٍ صارت خارج الشغل. وعلى «بقية العالم» أن تخرج من العالم نهائياً. تقبل هذا المصير، وتسمية «نظامها العالمي الجديد». فالمرآوية لا تخفي أبداً ضحاياها. تقدم المقتول حياً بطريقة مرآوية، وتجعله يصرخ صراخاً مرآوياً كل لحظة: أنا المقتول لست مقتولاً!

● يتغنى أحدث الإداريين في المشاريع الأميركية باختراع رأسمال جديد اسمه (الرأسمال التنظيمي)[14] Capital Organisationnel. هذا التعبير يجري تنقيلُه من المشروع الصناعي أو الاقتصادي، إلى مشروع الاستراتيجية الشمولية التي تمنح القولبة في حد ذاتها قدرة صنع القوالب وإلباسها لمضامين الواقع، وتغيير هذه القوالب نفسها إلى سواها. فالرأسمال التنظيمي يفترض قيام القوالب ذاتها حتى بمعزل عن مضامين الواقع. وهو قادر على تكوين وقائع أخرى، تنسي الأصول. فالإحداثيات التي تُرسم على لوحات فوق واقعية، تقطع الصلة مع الأرض التي تحملها. وهذا يدعم المبدأ القائل إن نشر أنظمة معلوماتية متغيرة باستمرار في (مُدْخلاتها) و(مخرجاتها) يعطي أولوية التأثير إلى شكلانية التغيير، على حساب دلالة المعلومات نفسها. فما يحدث في

مجال المعتقدات وتقلبات المعطيات السياسية لا يقابل تحول نظام الإنتاج الصناعي نفسه، الذي يجرد عوامله التقليدية من ثقلها ودورها الموضوعي (الأرض، والعمل الفيزيائي والرأسمال والمواد الأولية)، ويستبدلها بما يوازيها من أنساق الترميز المعلوماتي، ويختصر مصانعها الضخمة إلى محترفات صغيرة، تشغلها حفنةُ أدمغةٍ أمام شاشات ضوئية. فالمُصَدَّر والمبثوث والمنشور من هذه الترميزات يبطل التعامل مع ما تمثله حقاً في أرضية الأشياء. وبالتالي فإن خلق مظاهرة سياسية معلوماتية معينة، يمكنها أن تحرف كل معطيات الأصول التي تتعامل بها، دون حاجة إلى (اكتشاف) هذا التحريف. إذ إن المنظومة المعلوماتية المبثوثة والمنشورة تكون أقرب إلى الاستيعاب الجماهيري، وتغدو هي نفسها الأشياء العقلية الواجب التعاطي معها.

إن المرآوية تطمح في النهاية أن تخلق من جاهزيتها الكيان المعلوماتي الموازي لآخر أنظمة الإنتاج التكنولوجي في المجال الاقتصادي البحث. إنها تَوْأَمةُ الانطباعية المعلوماتية، بالانطباعية الاستهلاكية نفسها. وكما يقال في الصناعة التكنولوجية إن «بطل عصرنا لم يعد العامل بزيّه الأزرق، ولا رجل المال، ولا الإداري، ولكنه هو المجدد الذي يلائم بين المعرفة الخيالية وقابليتها للعمل»، كذلك يكاد يحل مكان السياسي أو القائد الكارسمي، الدبلوماسيُّ أو رجلُ الصفقات، ومكانَ المناضل الشعبي، رجلُ المعلومات وراسم الدعايات، ومكان الأحزاب والتنظيمات الجماهيرية الكبرى، شبكاتُ العلاقات الدولية وفروعها الإقليمية. إن قوة (الرأسمال التنظيمي) ثمرة عليا لخاصية الأمركة وقد تجردت من هويتها الأنتروبولوجية تلك، لكنها راحت تعبر عن المحصلة التركيبية للمشروع الثقافي الأميركي في لحظة تدامج أيقوني لحلقاته الثلاث المكوِّنة له، اعتباراً من الأرومة الإتنية الأصلية (الأنغلوسكسون) والمعتقد الديني (البروتستانية في صيغتها الطهرية التقشفية المنقلبة إلى استباحة منظمة) والرأسمالية المطورة إلى التكنولوجيا المعلوماتية. هذا بالرغم من أن (الرأسمال التنظيمي) مصطلح عملياني لا علاقة له بالتوصيفات الذاتوية، وقد تظهر له فعاليات لدى اليابان، وأوروبا، وليس فحسب في أميركا، لكن هذا المصطلح (يتجوهر) في النسق الأميركي أكثر من غيره، كما لو كان التشكيلَ المعماري التركيبي الذي يختصر هوية ثقافية كاملة، قامت أصلاً على مبدأ: تشغيل الكلي لحساب الجزئي، ولإقناع الكلي بعكس هذا التشغيل وحركته!

واضح أن (الرأسمال التنظيمي) يصطلح ذروة المعلوماتية في تنسيقها التكنولوجي كامل الدقة، بين المعرفي والعملياني. إنه خاتمة طريق التطور التراكبي الذي قطعته حُرَفية المعرفة (Faire Savoir) لتغدو في النهاية معرفة حرفية خالصة فحسب (Savoir Faire). والنقلة بين صيغتي التعبير هاتين تبيّن، بالإضافة إلى ما تكشفه اللوحة المعاصرة من حدّية التآخذ ـ أي هذا التجاذب المتنابذ والتنابذ المتجاذب ـ ما بين هذه

المواقعيات: المعرفي /التكنولوجي/ الثقافي (أو الحضاري). نقول إن تلك النقلة تكشف في الوقت ذاته عما يعنيه: التشكيل في (منهجية) الحداثة البعدية، وما يقابلها في اللغة العمليانية كتعبير: المجمّع أو التراكب Le Complexe، والفكر التراكبي La pensée complexe. ذلك أن التشكيل هو الذي عليه أن يقدم المتغيرات غير المحدودة التي يمكن أن تتخذها لوحة هذه المواقعيات: المعرفي/التكنولوجي/الثقافي، التي يمكن أن تصدّر تكوينات لا تتناهى، ترمز إلى ما لا يُحَدّ من علاقات التفاصيل التي يمكن أن تنبني حسب حركات التآخذ بين هذه المواقعيات؛ بحيث ينبغي دائماً عدم الوقوع في سهولة المنهجيات التبسيطية كالعلية ثم الجدلية، وصولاً حتى إلى منطق العلاقات الانحرافية أو الصدفوية. ذلك أن تحليل التشكيل يقدم طريقة الفهم المتحول بتحول إحداثيات الموضوع. وبالتالي تأخذ القولبة تمعينها المعرفي كما لو كانت هذا الفن الأعلى، الواعي لتقنياته الخاصة، في بناء التشكيلات أو المجمعات والسكن داخلها، والانطلاق خارجها في وقت واحد. فالقولبة تستطيع أن تدافع عن لحظتها التاريخية المشروعة في علاقتها بالمعاصرة، بتأكيد علاقة لها تناوبية بين صياغاتها العمليانية المحايثة، وكونها إحدى أمهر أدوات المعرفة الحرفية الخالصة (Savoir Faire؛ وذلك عندما تنتقل من مستوى المفاهيم إلى مستوى المؤسسات أو بالعكس، وتغدو طريقة حياة للناس، واستراتيجية كونية للعلاقات الدولية، وعقيدة لا تلتزم إلاّ بمهارتها في تكوين التشكيلات وتدميرها، دون أن تُضْبط كلياً في واحد منها.

● مشهدية عالم اليوم الغد، لا تتكشف فقط عن تفكك الامبراطوريات، وتحلّل الوحدات الدولية الإيديولوجية ولا عن تفشي إرهاب الخارج، وإرهاب الداخل، كذلك (معاداة الأكثريات للأقلويات في المجتمع الواحد أو بالعكس)، بل هناك مجتمع الأمركة الأول الذي يسجّل عجزه تدريجياً عن تأطير وحدات أمة الخلائط عنده، وقد راحت تزداد تنوعاً إلى درجة التنافر داخل الاتنيات العرقية المتشابهة نفسها، اللاتينية الإسبانية، والآسيوية، واليهودية إلخ. . إن تجانس الأطر السياسية القانونية للمجتمع المدني تتناقض أكثر فأكثر مع الواقع الاتني؛ والتغير العميق يصيب النظام الاقتصادي نفسه، في انتقال من مرحلة المصانع الكبرى والكتل العمالية الضخمة، إلى مرحلة الورش والمحترفات والمختبرات الصغيرة، والتبعثرات العمالية (La demassification) - بحسب تعبير /آلان توفلر/ Alain Toffler نفسه[15]. وهكذا فإن مجتمع الجماهير المتكتلة هو في طريقه إلى الانفراط. وبعد ديمقراطية الجماهير تأتي الديمقراطية الرُقَعية (La démocratie en mosaïque). وهي أقنوم سياسي اجتماعي لم يجر بعد تمعينه. فصورة العالم القادم تقدم أمركةً وبائية منتشرة وفائضة حول مركزها المتخلع داخلياً، والمهدّد هو نفسه بانهزام استراتيجية القولبة وعجزها عن تطوير مرآويات فعالة بديلة عن مشهديات لا تتحكم فيها تماماً. لذلك قلنا سابقاً إن أميركا نفسها قد تكون أولى

ضحايا الأمركة، ونقول الآن إنها قد تكون كذلك من أوائل نماذج العجز التي شرعت الأمركة في تجسيدها.

وفي لغة سياسية مباشرة نقول مع المتخوفين من الطوباثية المضادة: إن التفوق العسكري وحده الذي تتمتع به أميركا وحدها من دون الجميع، لن يكون له نفع في عالم متنازل يوماً بعد يوم عن دفاعاته العسكرية. وبالتالي فإن القوى الاقتصادية الأخرى التي أثبتت تفوقها، قد تتمكن من تحويل الاستراتيجية الدولية من محور القوة التدميرية إلى محور القوة الإنتاجية؛ كما لو أن نهاية القوس الهابطة من حُرَفية المعرفة إلى المعرفة الحُرفية الخالصة (Faire Savoir - Savoir Faire) سوف تصعد لتعاود الالتقاء بنقطة انطلاقها كمعرفية فائضة دائماً عن حدود حرفيتها. هذا الفائض (المعرفي) هو كل الرهان المتبقي لطوباثية لا تزال تقاوم توأمتها بالطوباثية ـ المضادة. لأن هذا الفائض المعرفي يتيح فسحة إلى جانب المعرفي/الحرفي الخالص، ليعيد طرح سؤاله بما يتعدى جاهزيات الحلول المتوفرة.

من الجُماعيات إلى الفئويات. من مرحلة المصنع الكبير إلى المُختَرَف. من الكتل العمالية الهائلة إلى المبادرات الفردية والفئوية؛ خلال هذه الحركة قد تتخلع مفصليات الكليانيات. وما يمكن أن يسود كاستراتيجية كونية، يصيبه التبعثر إلى إقليميات متنوعة وغير مضمونة. فالنظام الذي يُرادُ له أن يكون عالمياً جديداً، سينتهي إلى أنظمة قطاعية أو محلية. التعددية قد تنتصر سلبياً، مقابل الكليانية التي قد تفشل إيجابياً. هذه اللوحة تنطلق من تحليلات الفكر التراكبي (La Pensée Complexe) نفسه الذي يريد التوفيق بين شمولية المنهج وتعقّد الموضوع أو تراكبه[16]. وهو الفكر الذي يرشحه انحلال دولة ـ أمة (الأمم) ـ العالم داخل الكيان الأميركي نفسه، وذلك على حدود الانتقال من نموذج مجتمع الانصهار والاستيعاب (Melting - Pot) إلى مجتمع الخلائط أو (السَلَطَة Saladatiée) على حد تعبير توفلر، الذي هو أقليات كله بدون أية أكثرية، مادية أو مؤسسية. فالتشرذمية القادمة في كيان الأمركة، كمؤسسة المؤسسات، قد تكون انتصاراً لديمقراطية الفئات الرُقَعية، لكنها لن تكون برنامجاً تأسيسياً مختلفاً لديمقراطية التعددية. فإن انحلال الأمركة التقليدية على يد التشرذمية المتنامية يقدم لوحة مرآوية جديدة تمنع أو تعارض معرفياً ومؤسسياً أيّ تشكل موضوعي لمشهدية التعددية. وهي تلك اللوحة المصغرة، التي قد تنقلب نموذجاً للمايحدث في المستقبل العالمي القريب.

الفائض المعرفي كفيل بتشكيل فسحة غير المضمون. والاستراتيجية الشمولية، لشدة شموليتها تتمزق ألويتها، تتخلع مفاصلها كأية كليانية أخرى. و«بقية العالم» خزان حقيقي للامعقول، ومغامراته، ومفاجآته.

● الأمركة كسرت مبدأ (العزلة السياسية) لأميركا كدولة، حتى منذ أن اضطر الرئيس ويلسون إلى التراجع عن مبادئه المعلنة كأساس دستوري لخلق أول شكل جمعيّ للأمم المتحدة، بعد الحرب العالمية الأولى، وأعلن مرة ثانية انكفاء الدولة الأميركية، ورفضها الانخراط في شؤون السياسة الدولية طيلة الفترة ما بين الحربين العالميتين. إلاّ أن الأمركة ساحت في العالم كطريقة حياة، وكنظام اقتصادي عُرف تحت اسم «الرأسمالية الجديدة». فقد اكتشفها كوجيف من ما وراء البحار، ورأى فيها طوبائية هيغلية شرعت في التحقق عبر الحاضر. أما الأمركة كطريقة حياة، فقد رآها كوجيف في تطابق الإنسانية مع الحالة الطبيعية، وتجاوز التعارضات (الموضوعية التاريخية) بينهما. فإن «الرأسمالية الجديدة» بحسب نموذج المصانع التي بناها فورد ـ أحد مؤسسي صناعة السيارات ـ هي أشبه بتحقيق المرحلة «الشيوعية» التي شرع «الاتحاد السوفييتي» في السير على دربها، بحسب كوجيف دائماً. كما لو كانت إذن هي هذه «الرأسمالية الجديدة» التي تتحقق راهناً في أميركا، هي مستقبل الاتحاد السوفييتي نفسه. فقد كتب كوجيف في أواخر الخمسينات: إن «طريقة الحياة الأميركية L'American way of life كانت هي نوع الحياة الخاص بالحقبة التاريخية ـ البعدية»، وأن «عودة الإنسان إلى الحيوانية أوشكت على التحقق ليس كمجرد إمكانية قد تقع، ولكن كيقين صار حاضراً من قبل».

لكن الاتحاد السوفييتي أعلن فشله في تحقيق حلم الشيوعية قبل انقضاء ثلاثة أرباع القرن على الشروع في التجربة الجبارة الفريدة في التاريخ، والسيئة الحظ في النهاية. في حين أنه لم يجرِ بعد أي إعلان احتفالي بفشل «الرأسمالية الجديدة» ذات الأصول الفوردية ـ حسب كوجيف. بل يبدو أن «طريقة الحياة الأميركية» هي التي تلقى عواصف النقد داخل المجتمع الأميركي. ولعل كتاب المفكر الأميركي المتميز /آلان بلوم/ : «انغلاق العقل الأميركي» الصادر حديثاً[17]، قد طرح إعادة النظر فيما تعنيه طريقة الحياة الأميركية من مفاهيم وقيم، من خلال تصديه لفلسفة التربية والتعليم السائدة في الجامعات والثانويات، والتي تعكس وتطبق التوجهات السلوكية والفكرية للأجيال الصاعدة. وفي الوقت ذاته كان نوع آخر من النقد الشمولي يتناول استراتيجية أميركا كدولة كبرى في العالم، مقابل الاتحاد السوفييتي. فكلا القطبين يشكلان غلبة التطور العسكري على النمو الاقتصادي فيهما، مما يعني أن التضخم العسكري يفرض الفائض الاقتصادي، ويوجه الطاقة العلمية كذلك نحو الأبحاث العسكرية، وابتكار أدوات التدمير الأكثر دقة وفعالية. وليست مثلاً مشاريع (حرب النجوم) التي انخرطت فيها أميركا منذ عهد الرئيس ريغن، بنفقاتها الهائلة الفلكية، سوى الصورة المضخمة الأخيرة عما يعنيه تسلح محكوم دائماً بعقدة التفوق على أجياله ـ من الأسلحة ـ ذاتها، مهما بلغت التضحيات العلمية والاقتصادية. إن /پول

كنيدي/ الذي درس في كتابه «صعود وانهيار القوى العظمى» العواقب الناجمة عن الفروقات الخطيرة بين معدلات النمو الاقتصادي وكلفة الإنفاق العسكري، قد وضع يده على واقع الخلل في بناء أمركة عالمية تقوم فقط على مبدأ التفوق العسكري، بالقوة التدميرية الشاملة والكفاءة التقنية العالية. وكما انهارت الإمبراطوريات القديمة الرومانية والنمسوية، والبريطانية وسواها بسبب التعارض القائم بين تعاظم الإنفاق العسكري وجمود أو تخلف الموارد الاقتصادية المادية، فإن الإمبراطورية الأميركية العسكرية لن تنجو من هذا المصير. والجديد في هذه الموضوعة التي يشير إليها كتاب كنيدي، بسبب من ظهوره قبل وقوع هذا (الجديد)، هو أن الاتحاد السوفييتي كان سباقاً في الاستقالة من امبراطوريته قبل أميركا؛ لكن انهيار الامبراطورية السوفييتية لن يعفي أميركا من ذات المصير حتى عندما ستحول الشيء الكثير من الإنفاق العسكري إلى مجالات مدنية واقتصادية؛ ذلك أن هذا التحويل يبدو أنه وقع أو سيقع بعد فوات الأوان. إذ يكتشف المتخصصون في المسائل الأميركية أن التخلف التقني في البنى الإنتاجية لن يمكن أن يعوض بتوفير الأموال فقط. وتلك هي حقيقة التقدم الصناعي الياباني الذي لم يساعده تحييده العسكري طيلة حوالي نصف القرن الحالي، في توفير المال فقط، ولكن في تحسين قدراته الابتكارية الخلاقة التي رشحت الصناعات اليابانية الالكترونية لكسب أسواق العالم، بما فيها أميركا وأوروبا. فالفجوة أكبر حجماً وأهم نوعياً، تلك التي تفصل التقدم الياباني عن (التخلف) الأميركي(*). وربما غدت شبيهة بالفجوة التقليدية التي يعاني منها العالم الثالث إجمالاً بالمقارنة مع الغرب. ولعل عقدة النقص هذه قد انقلبت إلى الغرب مقابل أقصى الشرق.

عدّة الحرب العالمية الثالثة المكدسة وأدواتها الفضائية الليزرية المتطورة التي استخدمت كلها وفي حال من الإفراط اللامحدود، في توجيه الضربة إلى البلد العربي الممسك بناصية المشروع الحضاري العربي ـ تقنياً على الأقل ـ هذه العدة قد جرى عرضها واستعراضها أقوى بعشرات المرات مما تطيقه ضربة عسكرية محدودة. وقد فهمها قادة أوروبا واليابان حسب مغزاها العالمي الشامل. فأميركا تريد تدشين نفسها المنتصرَ والرابحَ الوحيد في الحرب العالمية الثالثة التي لم تقع ضد الطرف الشيوعي، بل أصابت العمود الفقري لنهضة أمة لم تكن في وارد هذه الحرب أصلاً. لكن غرضُ هذا التدشين كان في انتزاع اعتراف من العالم كله بحقوق المنتصر، كما لو كان هذا العالم كله هو المنهزم أمام الجحفل الأميركي الهائج. يبقى السؤال فيما إذا كان على أمم العالم، وفي مقدمتها المعنية مباشرة، كاليابان وأوروبا، أن تدفع فواتير

(*) هذا ما يفسر تدمير اقتصادات دول المحيط الياباني المدعوة بالنمور الآسيوية وصولاً إلى ضرب أسطورة التفوق الياباني نفسه، وإحباط مستقبله المخيف.

المتصر الاقتصادية والسياسية، والرضوخ فقط لتفوق عسكري لم يعد له ما يبرره بعد انهيار الاستقطاب مع الشيوعية، في حين أن كل التشكيل العصري لمشهدية الحضارة العالمية الراهنة، يعيد لمؤسسة حُرَفيّة للمعرفة الخالصة (Faire savoir) أولوية المبادرة. وهو الدرس الشرقي الذي يتصاعد نجمه فوق مشاهد التأريخ الغربي ـ الأميركي الموشك على نهايته بحسب تعويذة فوكوياما، بجناحيه المتنازعين وراثة القيادة: الغربنة والأمركة، حتى بعد أن ودّعت الغربنةُ شياطينها الايديولوجية واحداً بعد الآخر، وكادت أن تبدأ من أيقونة الايديولوجيا ذاتها. بصرف النظر عن المضمون الذي تتخفى وراءه، وتُناور به، فإن الأمركة لا تزال تتشبث بشكلانية الايديولوجيا نفسها، وهي القدرة على ممارسة القولبة دون التمسك بقالب معين؛ ذلك أن المهم هو إعادة صياغة العالم حسب نموذج مجتمع الخلائط في أميركا نفسها، المتمتع بطواعية مطلقة لسلطة العصر المرآوي المنخرط في تدمير الدفاعات (الميتافيزيقية) لدى الجماعات البشرية، و(تجريدها) من ثقافاتها الخاصة، وردّها إلى مرحلة الحيوانية بالمعنى المعاكس عند كوجيف. فما يحدث ليس تطابقاً كلياً بين المعقول والواقعي، ولكنه إلغاء حاد للمعقول من أساسه باسم واقعية تظل مقطوعة عن معرفة ذاتها، ممنوعة من تشكيل مشهديتها. وما يحدث ليس تطابقاً بين العقل والطبيعة ـ حسب مفهوم الحيوانية (الإيجابي) من حيث انتفاء العقبات (عامل السلبية) بين الحاجات والرغبات من جهة وموضوعات إشباعها من جهة أخرى ـ، لكن (الوعي بالسلبية) هذا هو الذي يجري تشبيحه، بحيث تقوم كل العقبات من ناحية، وتنعدم مقابلها كل إرادة أو طاقة حقيقية على سلب السلب (النقد والاعتراض فالمقاومة). هذا إذا ما جارينا الجدلية الهيغلية عينها.

هنا نواجه الوصفة المرآوية العليا القائلة: إن (نجاح) الأمركة في بلدها الأول يكرسها كتشكيل عقلاني، واقعي للنظام العالمي الجديد. فالمنطق المرآوي يتجاوز أطروحة (نجاح) الأمركة، ويفترضها حاصل تحصيل، ويسلط الضوء فقط على الكيفية التي بموجبها يمكن لنظام عالمي جديد أن يتبناها أو بالأحرى أن يعكسها على الواقع الفعلي. في هذه النقطة بالذات نصطدم فقط بالعملية الإجرائية العزيزة على الأمركة. ذلك أن جوهر المشكلة بالنسبة للمرآوية هو في الإجراء والإجرائية فحسب، والأمركة تطرح نفسها كأعلى فن في اتخاذ إجراءات الحلول دون الحلول ذاتها. ذلك أن الأمركة في هذه اللحظة من تصفية الماضي وطرح وصفات المستقبل، لا تقدم مشروعات في التغيير، حتى أنها لا تفرض نظاماً معيناً. وما تعنيه من شعار النظام الجديد ليس هو إلاّ ترشيح نفسها كإدارة للنظام العالمي القائم فعلياً. باعتبار أن إدارة المشروع في الاقتصاد قد أصبحت رأسمالاً جديداً لم تُعرف بعد حدودُ استثماراته الهائلة، فإن الأمركة تطرح مفهوم السيادة على العالم، عن طريق إدارة مشاكله، بحيث تبدو هذه

الإدارة فناً أعلى في معرفة الحرفية الخالصة، فناً للتوسط بين الحدود لإضعاف الحدود جميعها. كالثالث المرفوع الذي يعود ليرفع كلا الحدين لصالحه وحده تحت اسمي الحدين الآخرين، وقد أصبحا واقعين اسماً، مرفوعين واقعاً.

والسؤال الآن أمام هذا الموسم الصاخب من الوصفات المرآوية: هل صحيح أن الأمركة التي كانت: تحرث ـ في ـ العدم، وهي تتخبط في متناقضات مشروع الدولة ـ الأمة (الأمم) في قارتها (العذراء) تلك، موطن الطوبائية وكل حفيداتها الطوبائيات المضادة الأخرى، هل صحيح أن الأمركة سوف تتابع هذا الحرث في العدم، عندما تفوّضها حكومة المديرين ـ المؤلفة من السبعة الكبار زائد السوفييتي (الروسي) الصغير المستجدّ ـ بمهمة المدير الأول لشركة العالم الواحدة المتعددة الجنسيات.

لو صدقنا المفكرين الأميريكين والأنغلوسكسونيين أنفسهم من أمثال آلان بلوم وبول كنيدي، وإلى جانبهما بيانات الآفات الكبرى المتفاقمة، التي تنخر أوثان (طريقة الحياة الأميركية) يوماً بعد يوم وتحيلها إلى أنقاض الطوبائيات المضادة، لو صدقنا المؤسسات الأخرى (المضادة) التي صارت إليها دولة المؤسسات الديموقراطية، من مثل مؤسسة الجريمة المنظمة، ومؤسسة المخدرات، وكل تفاقمات الظواهر السلبية الأخرى التي تأخذ شكل المؤسسة، لدوامها وانتشارها وبراعة آليتها (المتفوقة دائماً)، (كمؤسسة الإفلاسات المصرفية، ومؤسسة الفضائح المالية/ السياسية/ المافيوزية المتلاحقة، ومؤسسة الأرقام القياسية العالمية في كل شيء، فهل سيأتي (النظام العالمي الجديد) بمؤسسات أكثر ديمقراطية من تلك التي حَبِلَ بها وَوَلَدَها النموذجُ الأصلي، صانعُه ومديرُه، والمنفلت من مسؤوليته، إلى آخر أحلام/ كوابيس الطوبائية المضادة التي يُوعَدُ بها عالَمٌ، يُقْصَى دائماً عن مشروعه الأخير في تاريخ الثورة: ثورة الجغرافية.

الهوامش والمراجع

(1) كانت التطهرية المنبثقة عن البروتستانتية مراناً أصولياً ميتافيزيقياً على قولبة طائفةٍ ثم مجتمع كامل وفق حساب المصالح الدقيق. فإن صرامة الأداء الفردي والاجتماعي حسب أهداف إنتاجية محددة سوف يحتاجها النظام الرأسمالي «الجديد» الناشىء في أميركا، باعتبارها تشكل أوالية بنيوية لنظام اجتماعي إتيكي معاً. بذلك يمكن أن تنقلب إيديولوجيا ميتافيزيقية ودينية إلى عقلانية كاملة. ذلك ما كشفه بوضوح ووعي ماكس ڤيبر في كتابه الشهير عن العلاقة بين «الرأسمالية والأخلاق البروتستانتية». وقد أعطى هابرماز لهذا الكشف المعرفي الڤيبري كل دلالاته التأسيسية في نشأة العقلانية الغربية الجديدة، وذلك في أهم دراسة مستفيضة وشاملة وضعها هابرماز عن فكر ڤيبر في كتابه العمدة: نظرية الفعل التواصلي.

Y.Habermas: **Théorie de l'agir communicationnel. T.I. Ed. Fayard.**

(2) يمكن للأمركة أن تعيد أصولها الفلسفية إلى الواقعية والنفعية الأنغلوسكسونية. ويكفي استبدال ملفوظة النفعة عند (بتام) بلفظة النجاح التي دشنتها البراغماتية الأميركية، حتى نلاحظ النقلة التي هي وَصْلَةٌ في حقيقتها، بين إبستمولوجيا للمعرفة ارتبطت بنجوع المصلحة، وبين مجرد سلوكية مفتوحة لا تجد من الضروري أن تبرّر نجوعها بما يتجاوز نجاحها العملي. فإن نظرية (حساب النافع) عند بنتام سوف تغدو نظاماً اجتماعياً سياسياً، بنيتُه توازن غير واقعي بين مصالح مطلوبة وأكثر من محسوبة للفئات المسيطرة، والكتل غير المسموح لها بتكوين أي حساب دقيق أو واقعي، لمصالحها الحقيقية. لكن ينبغي الإشارة إلى أن النفعية البريطانية في جزيرتها الأم، كانت تقيم حساباتها بالنسبة للفرد المنعزل. وربما كان الأمر كذلك أيضاً بالنسبة لصميم البراغماتية الأميركية الحديثة. ولذلك فهي ستظل تعارض مفهومياً كل مشروع لبناء نظرية للعقل التواصلي الذي ينقل العقلانية من المستوى الفردي الخالص والمنعزل، إلى مستوى نسيج اجتماعي مؤلف من ذوات أو مونادات مفتوحة على بعضها. وهو جوهر النقد الذي يرتكز إليه هابرماز في مراجعته الرائعة لكل تيار الفكر الأنغلوسكسوني في كتابه الذي سبقت الإشارة إليه: Ibid., P.283-345

(3) هذا المبدأ (الميتافيزيقي رغم كونه يخترق صميم التداول اليومي) هو الذي سوف تعتمده المرآوية مستقبلاً، ما أن يتطور البيع من فن لترويج البضاعة، إلى بيع للبيع ذاته.
فالعَرْض لن يكون محكوماً بما يقدمه، بل بما يقدمه هو نفسه كنظام عرض فحسب. لكن طريقة عمل العرض سوف تخفي بُنْيته الأساسية. ولهذا يقال في الدعاية إن طريقة العرض قد تغيّر من نتائج العرض. وقد غدا السوق هو المحك الثقافي، فالأفكار تحوّل إلى انطباعات ولا تُبثُّ وحدها، بل محمولة دائماً على/أو مقترنة بما يناظرها من أدوات وبضائع وظروف «موضوعية» ومحاطة بهالة مجتمعية من الإغراءات أو التحذيرات. فالتواصلية لا تعمل ذاتياً بقدر ما تُسيِّر هي ذاتها بالعوامل «الثانوية» المحيطة بها، التي يمكنها في النهاية أن تصبح هي عوامل التأثير الأولى والأساسية. يمكن ملاحظة هذه الأوالية خاصة في صناعة الاعتقادات وتسويقها بين المريدين والمحازبين. ولعل «الإيديولوجيا» في مصطلحها الحديث تحقق نمذجة قائمة بذاتها فيما يتعلق بطريقة تأسيس اعتقاد أو قناعة منفصلة عن القيمة المعرفية للمعطيات، أو المعلومات التي يقوم عليها هذا الاعتقاد نفسه. ذلك ما سمح لريجيس دوبري في كتابه الهام الذي سبق كتابه الراهن هو نقد العقل السياسي، أن يعيد النظر في المتصل والمنفصل من مستويات الاعتقاد انطلاقاً من الطوطمية إلى الدين إلى الإيديولوجيا السياسية الكليانية.

Régis Debray: **Critique de la raison politique, ou l'inconscient religieux. Tel.**

Gallimard Daniel Bel: **Les contradictions culturelles du capitalisme**, P.U.F., - P.86.

(4) يحدث أن المرآوية تتصرف راهناً كما لو أنها تتطوع للإجابة على السؤال الآتي: في ذروة العصر الذي يتحقق فيه فيضان المعلومة: كيف يمكن ألا تصل إلى الكتل الجماهيرية إلاّ أقلّ المعلومات الممكنة والموكول إليها حجب كل ما عداها، والمكرسة لتحريك الاستجابة المقننة سلفاً؟ بالصورة فقط. فالصورة قد تتغلّب على الحرف. أو أن الحرف يغدو صورة منظورة، وليست مقروءة. وحضارة السمعي ـ البصري تنهي حضارة الحرف ولا تغير طباعته فقط.

(5) R.Debray: **Cours de médiologie générale**, Gallimard p. 250-253.

(6) Ibid., jP. 13-26.

(7) Ibid., jP. 49-50.

(8) Ibid., j P.35-36, 48.

(9) و(10) Ibid., P.56.

(11) ينبغي التمييز في مصطلح التداولية (البراغماتية) بين منطلقها الفلسفي المذهبي، كما شاعت لدى وليم جيمس خاصة، وبين التداولية اللسانية التي ستشتغل عليها المدرسة الأنغلوسكسونية المعاصرة في اللسانيات من مثل أوستن، إلى فتغنشتين. ولا بد من الانتباه إلى خصوصيةٍ إبداعيةٍ يتميز بها فكرُ هذا الأخير، بحيث لا يمكن تصنيفه تحت ذات الغطاء التداولي لهذه المدرسة. والدراسات المتابعة التي تتكاثر حول هذا المفكر الاستثنائي تكشف عن صعوبة تأطيره مذهبياً. والعبارة التي أوردناها له ينبغي كذلك فهم لفظة (الاستعمال) فيها بما يتجاوز ثنائية المعرفي الاعتقادي إلى أواليات دلالية خالصة. انظر خاصة لفيتغنشتين كتابه: **Investigations philosophiques** الملحق بكتابه:

L. Wittgenstein: **Tractatus Lagico-Philosophicus**, Tel.Gallimard.

(12) Dominique Auffret: **Alexandre Kojève**. Ed., Figures-Grasset. P. 342-343.

(13) لقد بقي كوجيف متأرجحاً، كما قلنا أعلاه في النص، في توزيع حصص من نهاية التاريخ على النماذج الثلاثة من الدول ـ المجتمعات الإنتاجية في فترة ما بعد الحرب والخمسينات وأوائل الستينات. ولكن زيارته لليابان جعلته يرى في التجربة الصناعية اليابانية أفضل هذه النماذج الثلاثة. فهنا يتحقق تطابق بين «الروح» والطبيعة «إن الهوية تبرُز الطبيعمانية Le naturalisme»، والروح يتمايز كما لو كان عطاءَ الحقيقة الإنسانية». فاليابان تبدو كغرب الشرق، أو كالشرق المغربن.

Ibdi. P. 343-344.

(14 ـ 15) Alain Toffler: **Les nouveaux pouvoirs**, Ed. Fayard P.45-116.

(16) «الفكر التراكبي La pensée complexe» مصطلح معرفي جديد يقترحه ادغار موران لنوع من المقاربة المواجهة لتراكب الواقع وتعقيده المدني المادي كما تقدمه حضارة التكنولوجيا في مرحلتها السبرانية العليا. يقول موران في محاولة لإيضاح منهجه (اللامنهجي) هذا: «لا يمكن لتعريفه الأول أن يشكل أي إيضاح، ما يكون تراكبياً لا يمكنه أن يختصر بكلمة جامعة، فهو ما لا يمكن أن يتقاد إلى قانون، وما لا يمكن أن ينحل تراكبياً إلى مجرد فكرة. بقول آخر، فالتراكبي لا يختصر في كلمة التراكب. والتراكب ليس له أن يكون موضوعاً يتحدد بطريقة سهلة ويحتل مكانه من البساطة. فالتراكب كلمةُ مشكلةٌ وليست كلمةُ حلاً». ونحن بدورنا ستكون لنا جولة مع هذا الأفهوم فيما يلي هذا الفصل.

Edgar Morin: **Introduction à la pensée complexe**. ESF Editeur., P.10.

(17) Alain Bloom: **The closing of the American Mind**. Published by Simon and Shuster Inc. New York.

خاتمة

نحو استراتيجية جيو ـ فلسفية

إنسان الفرد ضد (الـ) إنسان

ربما كان من الأسهل في التمعين الحداثوي ألاّ نسأل أبداً سؤالنا التقليدي: ما هو الفرد، بل كيف يكون فرد. ومع ذلك فالسؤال الثاني هذا قد يفرّ من الأنطولوجيا إلى الإتيكا، وربما لا يمرّ بالفرد حقاً، بل بأشباح مشبّحة عنه، ومصنّفة في مراتب ومقولات. الفرد يطلع وجهاً أمامي. ومع ذلك ما أصعب أن أتفكّره. لعلّ هذه الصعوبة هي التي طبعت تاريخ التفكر الفلسفي بالانزياح بعيداً عن الأفراد، عن الأجزاء، وأحياناً عن العالم أجمع. والتفكر الحداثوي يدعي أنه يولد وهو يقرع أبواب هذا العالم، التي أغلقها في وجهه، تاريخُ التفكُر ذاته، منذ أن قال /ابن رشد/ إنه لا علم إلاّ بالكليات، مختصراً بذلك كل المنهجية الأفلاطونية. وهكذا يبقى تفكر الفرد أشبه بصدفة لقاء مع فرد خارج أل التعريف التي تلتصق بملفوظته كلما اضطررنا إلى جعله موضوعاً لتأمل نظري معين.

مرحلة العلوم الإنسانية حاولت أن تطرح حلولاً تعددية - وإن كانت في النهاية حلاً وحيداً - لهذا الإحراج الفلسفي القديم. فهي أنكرت الفرد بطريقة جديدة عندما اعتبرته نتاجاً نسبياً لظروف تاريخية أنتروبولوجية تجمع بين التغير المتواصل وشبه الثبات. فالتاريخ كتحقيب قدّم لنا الفرد القبلي والفرد الإقطاعي والفرد البرجوازي، وصولاً إلى الفرد التقني أو السبراني. والأنتروبولوجيا عرضت لنا نمذجات بحسب ألوانه وعروقه متخفّية وراء أنظمة ثقافية واجتماعية معينة. فالعلوم الإنسانية وفي مقدمتها التاريخ والأنتروبولوجيا بفروعهما غير المحددة، قدمت لنا الفرد ليس من خلال مقولة الإنسان الفلسفي القديم، ولكن من خلال الأطر التي تتراوح ثباتاً أو تغيراً بقدر ما تقترح طبائع أو نمذجات من جهة، أو ظروفاً وحقباً من جهة أخرى.

لا نريد أن نتوقّف عند واحد من جملة هذه العلوم الإنسانية، فإنها غدت نوعاً من أركيولوجيا قد تُقرأ لإثارة التلذّذ بالقديم ومتعة المنقضي، أكثر منه لإنارة المشكل الراهن. لكننا ينبغي أن نقدر كل هذه الأركيولوجيا لأنها في واقع الأمر كان عليها أن تصطدم بعقبة كأداء، لو أنها خطر لها المجيء إلى الفرد بطريق الفرد وحده. عقبة تلك كالاستحالة، خصوصاً إذا خضعنا إلى الدرس الأول في كل منطق، المتعلق

بأساس عمارة الكلي والجزئي. فلم يكن يخطر للفكر أن يتفكّر خارج آلته الأساسية المسمّاة بالمنطق. فحيثما لا يمكن لهذه الآلة أن تعمل ينسحب الموضوع ويغيب. ما لا نعقله بوسائل المنطق يخرج عن الكينونة. هكذا، فالطريقة الوحيدة التي اخترعها المنطق دائماً للتخلص من الفردي كانت في اعتباره: الجزئي. ورغم وضوح الفارق ـ المنطقي جداً ـ بين عبارتي الفرد والجزئي، فقد اختيرت الثانية لتحتل حيّزها الخاص، وحيّز العبارة الأولى في آن. وكل ما نفعله الآن هو إعادة نبش وانتشال الفردي من تحت كل تلك الأنقاض، التي تحول إليها عبر منعطفات الثقافة الإنسانية سواء منها الموصوفة بالغربية أو العربية أو غيرها. لكأن الثقافي نفسه يمارس صيغة هروب متنوّع أمام الفردي. بالمقابل يدرك الفردي أن الثقافي هو آخر ما تبقى له كإطار مقبول لعرض لوحاته من خلاله. ومع ذلك هنالك حالة الفرد الخام الذي يستهتر بحاجته إلى المدد من الثقافي، ويقبل بتعجيز اسمه عن أن يكون له عرَضٌ، إلاّ عرَضُه الخاص، كوجه وإطار منه وله.

عندما نتوجه إلى هذا الفرد الخام، ما هي اللغة التي نكلمه بواسطتها. لقد اخترعت اللغة اسم العَلَم، لكنها لم تستطع أن تقدم للفرد ثمة معرفة عنه أكثر من أيقونة الاسم المصنَّف عَلَماً. بالمقابل، فإن الفكر الذي أعجزه طلب الفرد المباشر، اخترع مقاربة الفرد عبر أيقونة (الواحد). لكنه رفع هذه الأيقونة من النص وأعطاها مرتبة عالية ومتعالية. فالواحد إمّا أن يكون إلَهاً أو لا يكون أبداً. هذا الإقصاء الحاسم لم تمارسه العقائد الميثولوجية والدينية فحسب، بل عَلِقَتْ العلومُ الإنسانية الحديثة كذلك بين مخالبه، ولم تستطع أن تفرَّ منه بالرغم من ثراء الأفاهيم الرمزية التي اكتشفتها ونسجت منها أهم كشوف نصوصها المؤسسة للحداثة. لقد تم اختراع الإنسان للفرار من الفرد. وكان ثمة تواطؤ استبدالي في اللاوعي البياني، واللساني بشكل عام، مفاده أن تداول الإنسان يعني الفرد في آن معاً. ولو حاولنا تصوُّر المدى المعرفي الذي شغلته لفظة الإنسان، الإنسانية، وكل المشتقات النحوية منهما، فإننا قد ندرك فداحة الاضطهاد ـ المعرفي كذلك ـ الذي خضعت له لفظة الفرد، لدرجة إقصائها تقريباً من مجمل التداول اللساني، في جميع اللغات المتمدينة. هذا إلى جانب تلك الموجات المتعاقبة في تيار واحد من الميتافيزيقا الفردوية المرتبطة بالنزعات النفعية والانتهازية والذرائعية الحديثة ـ أو التداولية بحسب المصطلح اللساني. فذلك التيار الذي يتعاطى مع الفرد قد جرى تصنيفه أخلاقياً في مرتبة مضادة دائماً للمفهوم التبجيلي المعطى للإنسان. فالفرد هو التوأم للإنسان. لكنه التوأم المقصي، مركز العيب. حتى يمكننا أن نقف متسائلين: إن كان الفرد ليس إنساناً حقاً. وبالعكس، فإن المعهود التخاطبي إن أراد الاعتراف بثمة فرد، قال: هذا إنسان. هناك حالةٌ ما يمكن تسميتها فرداً بصورة مؤقتة، شرط المسارعة إلى جرها نحو كينونة أخرى، تمنحها استقراراً بعْدَ تيهٍ شديد، وتجسيداً مقبولاً بعد عري ممجوج من النظر والذوق

معاً. إذ إنّ تعرية إنسان من إنسانيته، ورده إلى مجرد فرد، تشبه تعرية الجسد من أي لباس مدني وردّه إلى الحالة البرية. إذاً أحد التوأمين في أيقونة: فرد/إنسان ينبغي إقصاؤه لصالح الآخر. فليس لهما وجود معوي. بدلاً من أن يكون أحدهما لا يقوم بقيام أو بدون قيام الآخر، فإن المعهود التخاطبي يقدم كل أشكال الحجب والتمويه لكي تغدو العلوم الإنسانية ذات موضوع واحد يدور دائماً حول الإنسان مقطوعاً عن توأمه الطبيعاني ـ الحيواني ـ البري ـ السديمي، هذا الذي اسمه الفرد.

أن يكون الفرد هو فرده، فذلك مشهد لا يطيقه نظرٌ؛ وذلك حكْمٌ ينوء به علم الدلالة بكل ثرائه. وليس الأمر على مثل هذه الصعوبة والشدة، إلاّ لأن كل العلوم، وحتى علم العلوم ـ أي الدلالة ـ تلعب لعبة الإرجاعات. فهي حتى تكون لها مهنةٌ وحرفةٌ تبرِّر كل جهدها، محتاجةٌ إلى أن تقلب حركة التيار؛ فتدعي التراجع إلى الخلف، من المصبّ إلى المنبع. لكنها تعوم في تنويعات المصب وتفرعاته. ذلك أن بلوغ المنبع ـ وهي مغامرة مستحيلة ـ قد تنهي لعبة الإرجاعات عند نقطة البدء. فالينبوع مطمور دائماً تحت خضم أمواجه وزَبَدِهِ. لكن الفرد مع ذلك ليس ينبوعاً ولا حتى مصباً. والاستعارة المورفولوجية هذه تبعده عن مقالعه الأصلية. فقد يجد له خيالَ ظلٍ في خَضوةٍ بين الحَصَى، في قاع التيار أو على ضفافه، أو بعيداً جداً عن واديه كله، في تضاريس جبال وسهول تغطي الأرض.

المعهود التخاطبي قد يريد الإيحاء أنه عندما يقنعنا مرآوياً وعبر آلية الترداد اللفظي، أن الإنسان هو فكرة وحالة وقيمة، وأن الفرد يغدو إنساناً عندما يلتحق بالفكرة، أو يتلبس الحالة، أو يبنين القيمة؛ عندما يفعل ذلك فإنه يعتقد أنه يشيد عمارة شامخة صالحة لسكنى الجميع فيها.

وبالتالي، حتى ندرس الفرد لا بد من أن يدخل التاريخ أولاً، ويبني المجتمعات، ويكون هذا الاسمَ السحريّ الكبير الذي ننتمي إليه جميعاً، وهو الثقافة. فماذا يعني الفرد حقاً دون كل هذا التراث. إنه مجرد حيوان. وهنا نواجه التعريف اليوناني الشهير الذي قال إن الإنسان حيوان ناطق. لولا نطْقُه هذا لما عرّف نفسه، قبل أن يعرِّفه الآخرون ـ ومن هم هؤلاء الآخرون. فلزوم النطق للإنسان، هو لزوم الوعي الذي صار الموضوعَ الأصعب والأخصب للفكر، والمثالي منه بخاصة، حتى دخل تحت معطف الأدلجة؛ فشهدنا الثقافة تنافساً بالتعريفات فيما بينها، لهدف تناسي المعرّف به، وطمس حضوره تحت ضجيج الأوصاف التي تتراكم فوق ظهره بعلمه أو بدون علمه. فالتعريف في حد ذاته، وقبل أن يكون تعريفاً لشيء من الأشياء، يتضمن مصادرة على المطلوب، على الشيء الذي يدّعي أنه يعرفه؛ وهو هذا الإدعاء نفسه الذي يغدو مصدر تساؤلات وإحالات لا تنتهي. كما لو قلنا إن الأوصاف تتنافس على الموصوف، في حين أن الموصوف يأتي قبل الصفات ويبقى بعدها. وقد لا يأتي أبداً.

باختصار، إن العلوم الإنسانية لو سمّت نفسها علوم الفرد لما اهتم بها أحد. فهي علوم قيمة أكثر منها علوم وقائع. فما أن يدنو الفرد من أي مفهوم حتى يجد المفهوم نفسه مطالباً بإعطاء تبريره. وحدَهُ الفردُ يتمتع بهذه الخاصية وهي أن ماديته بالذات هي تبريره. لكن كيف يمكن تسمية هذه المادية تبريراً، إن لم تشرع في التخلي عن جسامتها تلك والدخول في هالة الحضور. مادية الفرد تقدم جسامته. حتى يصير هذا الجسدَ، لا بد أن يبرز أولاً فرداً. فالجسامة ليست هي الجسد، كما أن الجسد ليس هو الفرد. وحتى لا نقول إن الجسد هو دليل وجود الفرد أو حامله أو موضوعه، فإنه ينبغي التخلص من هذه الثنائية بين ما هو مشخص وما ليس كذلك. لكن هذا الانزياح المتبادل بين جانبي الثنائية ـ حتى لا نقول بين حدّيها ـ هو الذي يضع الفرد ضمن مسافة الإنسان وخارجها في آن معاً. فالانتقال بينهما ليس معطىً مباشراً، ولا هو بالمعرفي المحسوم، بالرغم من كل جهود الثقافة، واللغونات المحيطة بأيقونة الإنسان، والنافرة والهاربة من ذلك الفرد. هذه الإحاطة تنم عن طلب ملح لجلب التبرير. غير أن المعرفي هو الذي يتصدّى للتبريريّ. فإن يُحتَجَّ بالإنسان، لطمس الفرد هذا: ما يكشف أن السياسة كانت عِلْمَ التبرير وليس فن التحرير. والتبريريُّ عدوٌ قديم وشرس ضد المعرفي. لأن التبريري يصطنع كل عدة المعرفي، ويتقنع بكل ترميزاته، ثم يباشر بدقة ووعي في خداع المعرفي عن نفسه. ذلك أن المعرفي لا يمكن أن يقدّم بضاعته دون أن يشفعها بأساليب الإقناع. وهنا يقع التدخل المريب للتبريري، فهو بارع في استنباط الحجج وجعلها دامغة، حتى يُدْخِلَ في رَوْع المعرفي أنه يلتقي حقاً بنَسَقِه العضوي الذي يجعله كذلك، أي يجعله معرفياً. وعند ذلك، لا بدَّ له أن يصل إلى تلك المرتبية من التطابق مع ذاته، أي أن المعرفي يبلغ ذلك الحد من (شدّة) بيانه الخاص، بحيث يتحقق من اقتناعه، بدعواه الخاصة في كونه هو هذا المعرفي. لكن تدخل التبريري هو الذي يفسد انتظام هذا التشكيل، إذ يطرح نفسه بديلاً عن الاقتناع. لأن التبريري لا يهمه الموضوع الذي يشتغل على تبريره في حد ذاته، إن كان خطأً أو صحيحاً، لكنه منشغلٌ فقط بخلق حالة اقتناع ما.

بالرغم من بداهة العلاقة بين التبريري والاقتناعي، إذ يبدو بوضوح أن هناك ترتيباً ضرورياً يفترض استباق الحد الأول، والتحاق الحد الثاني، إلاّ أن المعرفي هو الذي يكشف عن هشاشة هذه العلاقة، ما إن يدلّ على غيابه هو ذاته من كلا الحدّيْن. ليس معنى هذا أن أحدهما يولّد الآخر، إلاّ عندما معاً يولّدان المعرفي أو على الأقل يجهّزان حيزاً لاستقباله. غير أن المشكلة هي أن المعرفي ليس حداً ثالثاً أو زائداً على كل من التبريري والاقتناعي؛ ليس تركيباً أعلى منهما أو لهما. بل كل بداهته المباشرة تبرز في محايثته الأنطولوجية وحدها، دونَ سَنَد من أي منهما. ذلك ما يعنيه القول إن المعرفي إنما يأتي ونظامه (الأنطولوجي) معه. فالبرهان مهما كان بارعاً لا يعوض فراغ الموضوع. يتضح هذا اللُّبس فيما يفعله فكر (الإنسان) بالفرد. فالإنسانويون ذوو

النوايا الطيبة، كان في ظنهم أنهم يقدمون جنّاتِ عدْنٍ للفرد بواسطة تبريرات لا نهاية لها في مراتع المفاهيم والقيم والمدارات الفكروية. وإنك حتى تقبل زيداً لا بدّ أن تستحضر معه قبيلته بكاملها. حين يدخل علينا زيدٌ تحت خيمتنا نسأله أولاً من أبوك، لا مَنْ أنت! فالتجريد ليس حالة حضارية عليا فقط، بل لعلها تأتي في أولى درجات الجماعات المترحلة. وليس اكتشاف الجزئي هو المقياس الأعلى، بل هو مصادفة الفردي. فكل طرق الجماعات والكليات والعموميات قد تؤدي إلى الجزئي، في حين ليس هناك سوى طريق واحد للقاء الفردي، هو هذا اللقاء بالذات، مصادفته حيثما نبحث أو لا نبحث عنه أو عن سواه.

طرافة المعرفي هي أنه صاحب قرار استثنائي، وربما شاذ كذلك، لأنه عازم على التفكر خارج الكل والأجزاء. إنه يجرب مغامرة العثور على ذلك الشيء الذي ليس هو الجزء ولا الكل، ولا ينطبق عليه أيٌّ منهما؛ هل هذا لأن المعرفي يريد أن يكون خارج لعبة العنف التي يجرجرها التبريري وراءه أينما حل في أي اسم ليحشره في قضية. كالتعريف الأرسطي للإنسان بكونه هذا الحيوان الناطق، فقد أطلق الإنسان خارج الحيوان، خارج جميع أفراد الحيوان، ولم يعثر له على فرده بعْدُ إلاّ في هذا الاسم: الإنسان. وباعتبار أن هذا الاسم ليس موجوداً بعْدُ، فقد جعله أرسطو هدفاً، وبذلك زُرعت بذرة الإيديولوجيا؛ فلم يعد يمكن لأحد أن يوجدَ قبل هدفه. وهل هناك أجلُّ من أن يكون هدف الإنسان هو العقل؛ لكن الاعتراض ليس في توزيع الأدوار على هذه المسميات، بل في الترتيب المعماري بينها فحسب. فلقد جُعِلَ هذا العقلُ وحيداً منذ بداية اختراعه، معلقاً هكذا في فراغ شاسع فوق رؤوس كل الذين وُلدوا وسوف يولدون من المفاهيم والأشخاص، على هذه البسيطة الكروية، تحت خانته.

والتبريريون، يفرحون لهذا التعليق ويسمونه مستقبلاً، ويرسمون حركة المواليد على هذه الأرض ويسمونها تطوراً؛ هذا الحشدُ: كلُّ أموات العالم قبلنا عاشوا وماتوا من أجل أن نولد نحن ونعيش ليولد ويعيش مَنْ بَعْدَنا. فالقبيلة الإنسانية مستمرة. زاحفة من عمق الأزل إلى صميم الأبد. والإيديولوجيا ليست منظومة أفكار تبريرية تحمل هدفاً. لكنها قد يتم استيعابها في لفظ واحد، كالإنسان الذي صار نواة الإيديولوجيا، وكل إيديولوجيا حملت صفة الإنسانية، أو الإنسانوية بالأحرى. كان الإنسانُ مفهوم إيديولوجي يغيّر منه الأفراد باستمرار ثم يقعون في حبائله، حتى عندما يعلنون وراثته كسيد على العالم بعد تنحية سيده الكنسي، وحتى عندما يعلنون عن وفاته الثانية من أجل ولادة إنسان بدون أل التعريف. فهذا الكائن الآخر الذي تبشّر به الحداثة البعدية لا يلبث أن يغدو تبريرياً، وبالتالي ينزاح المعرفي تدريجياً من حيزه. فما يزال من شبه المستحيل، كما يبدو، التفكُر بالفرد دون إلحاقه بثمة إنسان ما، ويتمثل حدُّ الاستحالة في عكس هذه الآية: أو ليس يمكن التفكر بـ ـ الـ ـ إنسان دون أن يلحق به ثمة

إنسان. إن أيقونة نَزْع الوهم بينت بسرعة أن هناك دائماً جوفاً يختبىء فيه المسكوت عنه. لكن المتخيّل الاجتماعي ليس هو المتخيّل الميتازفيقي. فما يحدث على مستوى ترميز الأول ليس من الضروري أن يعكس أو يضادّ الترميز الثاني. والنقلة بين الحيوانية في القاع الأسفل، إلى الإنسانية في المراتب الأسمى، لا يمكن تصنيفها انقطاعاً أو اتصالاً. فلا بدّ هنا من القلب الثالث الذي لم يتحدث عنه ماركس عندما طالب بجعل التاريخ يمشي على قدميه بدلاً من رأسه ـ كما عند هيغل؛ وهو أن يمشي على أربع. أليس هذا ما عناه كوجيف عندما رأى «نهاية التاريخ» في هذا التطابق بين الأعلى والأدنى، بين المطلق والنسبي، في عودة إلى الحالة الحيوانية التي تدشّن بلوغ صولات السلبية أقصاها واستنفاذ وسائطها بين المفهوم والخطاب[1].

نعود في نهاية المطاف إلى هذا الإنسان الذي عرّفه أرسطو مرة بأنه حيوان ناطق وقد راح يتحد مع طبيعانيّته ولكن دون توسّط هذا النطق بالذات، وتاريخه الدرامي الحافل. فهل كان النطق أو العقل ـ تلك الإضافة على الطبيعانية، أي الحيوانية الأصلية ـ قد وضع حداً لهذه الحيوانية، على طريقة الأفاعيل السالبة للجدل الهيغلي، ثم حاول أن يستردها عبر تاريخ من التناقض الجدلي بين الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة، هذين المصطلحين العريقين في مسيرة نظرية المعرفة.

هكذا نلقى أنفسنا، وقد بدأنا الحديث عن الفرد، لننتقل إلى الإنسان، ونصل إلى العقل والتاريخ أخيراً. ولكن قد يمكن القول إن الفرد يظل كامناً دائماً وراء كل مفهوم، وإنه راصدٌ مرصودٌ وراءَ كل منعطف أو قطيعة معرفية. وأنه مضطر أبداً أن يتخفّى تحت أسماء العَلَم، ليُبقي على اسمه الخاص. لكن المسألة ليست في إقامة بَدَن فقط للفرد، بل في الاعتراف بهوية لا تنطبق إلاّ على جسد حاملها الخاص. إذا كان ذلك هو الرهان الأخير للسؤال الفلسفي، فربما كان هو كذلك بالنسبة للمرحلة النهائية التي ستقوم بها الحضارة يوم يجري الاهتمام حقاً بكيفية الانتقال العسير من شعار حقوق الإنسان، إلى وجوه الأفراد. هذا الانتقال هو الذي سوف يبرهن وحده فيما إذا كان كل تاريخ التجريد الذي سبقه يمكن أن يثمر في النهاية ولادةً صحية وسليمة لشيء اسمه الكائن. أي عندما يغدو الكائن موجوداً بكينونته وليس مبرراً بكينونته. فإن عكس التبرير، أي ارتجاعه إلى ما يحاول أن يبرره، يُبطل حكْم القيمة، وينخرط في تقرير وقائع. وتحدّي العقل هو ألا يكون عقل فرد فحسب، بل أن يعقل فردَه بما يجعله شافاً عند نفسه. ويعني هذا الشرط الأنطولوجي ـ إن كان للأنطولوجيا تدخّلٌ في هذا السياق ـ هو أن ينتهي العقل من ممارسة ذاته كجهاز تبرير، مكتشفاً في كل آن فوارق المغايرة بين الكينوني والتبريري.

يدخل الفرد بين الكينوني والتبريري ليعلن الحدَّ بينهما، أو ليعلن نفسه هو الحد بينهما. في حيز التبرير تتراكم المسوّغات التي تدعي تعليل الكائن الذي تزيد في خفائه، لتحل هي مكانه. والفرد يلحظ أنه لا يخترق هذه المتراكمات فحسب، بل

عليه أن يحرقها، ويجعلها رماداً. لكنه من نوع ذلك الرماد الواعد الذي عاشت عليه شعلة الحداثة الجديدة. إذ ليس المهم هو الإعلام عن موت الإلّه، بل التمعين في رماده كما فعل جورج باتاي، بحيث يمكن للحد أن ينبجس دائماً، كما لو أن موت الإلّه هو حادث قتل مستمر ينبغي معاينته وتمعينه لكي ينبجس هذا الحد ويحدث الاختراق. ولقد رمز موت الإلّه، أو قتلُه المستمر، في أدبيات الحداثة البعدية، إلى كل تلك الثروة الفاحشة من الأفاهيم التي ستتزود ومضاتٍ حيةً دائماً من محايثة الحد، باعتباره دنيويةً مغامرة محفوفة بالخطر، معلقة في مطلق الفراغ، لكنها دنيوية لم تطلّق الميتافيزيقا بل جرّتها إلى صميم تشكيلها ـ الذي لا ينتهي من التشكّل ـ كحدٍ من حدودها الأكثر إثارة للغواية والشغف.

الدنيوية خارج التحقيب

يستطيع الفرد أن يرى إلى نفسه أنه هذا الكائن الذي تولد مع حدّه ومنه دنيويةً مهمومة دائماً بإعادة تمثيل قتل الإلّه، كما لو أنها تولد من أبوته المقتولة في كل لحظة. فالفرد قد يعي أنه إنما ينحدر من سلالة التبريرات كلها، لكنه بالمقابل قد يدعي أنه هو الحد الأخير الذي تقف عنده السلالة. وقد يتمكن من قلب السلالة إلى مجرد سلسلة. والسلسلة مؤلفة من حلقات لا ينحدر بعضها من بعض، بل هي تتعالق فيما بينها أو تتراصف وتتناضد، أو تنفرط وتتفرّق. وقد يكون الخطاب الفردي هو ذلك الخطاب العضوي للفلسفة، الذي تقوم قاعدته في البحث عن قاعدته، كما يتمعن ليوتار[2] حول دلالة «الخطاب الفلسفي» في زمن عجز التعبير. ونحن نقول هنا بالأحرى: عجز الصياغة. وكما لاحظ ذلك فوكو في فجر كتابته، في عبارة احتفالية كالتالي: «ها نحن نلقى أنفسنا في غمرة نعمة كانت غير منظورة منذ وقت بعيد: فما عادت كينونة اللغة لتظهر بالنسبة لنفسها إلاّ في اختفاء الذات»[3]. لكن انبثاق كينونة اللغة بالنسبة لذاتها أسّس عصر الشفافية، وفي هذا الوقت النادر بالذات يجري مداهمة الشفافية بالمرآوية، وتهزيز مشهدياتها، وزعزعة تشكيلها قبل أن تتم بَنْيَنَتُهُ. فإذا كان كمال التاريخ، أو نهايته، بحسب الهيغلية المعاصرة، إنما يتحقق في تطابق المفهوم مع خطاباته على أرض الواقع، يعني عندما يغدو اللغوي معادلاً لدلالته، ويصير الترميز حقيقة ذاته، فإن الكائن اللغوي الذي يحين أوانه أخيراً هو الذي يتلقى المؤامرة الكبرى على كيانه هذا. إذ أصبح يمكن التحدث في سياق المابحدث الراهن عن فيجعة التاريخ بتبديد أعظم آماله، أكبر إمكانياته: وتلك هي المؤامرة الكليانية التي، لشدة فداحتها وإطلاقيتها، يمكن وصفها بالمؤامرة الميتافيزيقية الكبرى. ولعلها كذلك؛ إذ ما هي المؤامرة الميتافيزيقية الكبرى إن لم تكن مواجهة الشر المحض، مع التعجيز في تسمية هذه المواجهة والتعجيز في تسمية ما تواجهه، في آن.

حين شرع الفكر في التفلّت من عتمات الذاتوية، راح يحطّم، واحدة بعد أخرى، حلزونياتِ الأدلجة؛ ويصير فكراً خارجانياً، يتحسس الحدود في المساحات اللانهائية، يتلمسها يتقرّاها، يخترقها، ويفاجىء ذاته بمنعطفاتها، وسدودها، ملْء خارطة متداخلة غاصّة بكائنات العالم وأشيائه. حيطان البيت تخفي / تضع داخله، في الخارج. ودفعة واحدة يلقى الفردُ فردَه على مسافة متساوية من الذات والموضوع معاً. يصفّي قصة إحراجه المزمن: المثالية أو الوضعية. يتحاور مع القطبين دون أن يدع أحدهما يقتنص حيزه. أهم ما يزوّده به تاريخُ الأنتروبولوجيا الفلسفية هو هذه النتيجة الأخيرة، هذه الأيقونة الطريفة الشائقة التي تعلن انقضاء أسطورة القطيعات لصالح أسطورة مستحدثة ولكنها مغرية، وهي المجاورة أو المواقعية: حيثما ينتصب فرد، تقع حادثة، فينبجس عنصر قابل ليدخل مع نُظرائه في إبداع تشكيل ما. لذلك عندما وقع التصاق الفلسفة مع الشعر لدى الجيل النيتشوي ـ الهيدغري وسلالته الفرنسية بخاصة، فقد كان ذلك إشارة تاريخية لاستنفاذ الفلسفة الأكاديمية أغراضها التجريدية، وحاجتها حقاً إلى ما هو سواها، إلى الشعر نفسه، من أجل إعادة التفكر بما لا يمكن للتجريد أن يعطيه، بل أن يمسحه من الوجود. تلك هي ولادة المختلف. وقد ظهر المختلف أولاً مصنوعاً من لحم وعظم، له كيان، ووجه، ولسان يتكلم. فالفلسفة أرادت أخيراً أن تماشي الحياة، لا أن تعلو فوقها، فلم ترَ أمامها سوى عالم يموج بالبشر، وكل منهم بقصّ قصة مباينة. وهكذا يستعيد الخطاب الفلسفي دراميته التي افتقدها منذ أن أضلّه أبولون عن غريمه ديونزيوس وسحبه إلى طبقة ← الفكر، بدل أن يظل راقصاً تائهاً بين الأفكار.

التصاق الفلسفي بـ ـ الشعري، على طريقة باديو، هو فشل أيقونةِ: الفلسفي الشعري، دون حرف الجر والمعية (الباء) بينهما[4]. كما أن التصاق الإنسانية بالفرد يُحقق قانون العدد. كالغابة السوداء التي تحجب تحت ظلالها الرمادية حقول أزهار من اللون والضوء ورسائل الروائح الصامتة، المندسّة المنبثّة. مشكلة الفرد أنك لا تعرفه حتى تلتقيه. هو وحده من بين كل أفكار التاريخ الرائعة، يكون الفكرةَ التي تتأبّى على الفهم والتحليل والتركيب، لأنه يشغلك أصلاً بالنظر إليه، واكتشاف وجهه، وسماع صوته وكلامه. إنه حدُّ الحي. وتعريف الحياة يبدأ من نقطته. وما أن يتجاوز هذه النقطة حتى يمسي كل سرْدٍ مطالباً أولاً باستحضار ما كان قد نَسيَهُ؛ كل بيان علمي، رياضي، فلسفي، مضطرّ أن يعود قصّاً. وكل قصٍّ يفترض راوياً ومستمعاً. هذا هو اكتشاف غاليله الثالث، في العصر الراهن. فالأرض تدور حول الشمس وليس العكس (غاليله). والعقل يدور حول الأرض (كانط)، والفرد يدور حول الأرض والشمس والعقل جميعاً، لأنها إنما تدور حول الفرد واقعاً. وبعيداً عن قصة مَن يدور حول مَن، فإنَّ مولد فرد غير معني بالمركز والدائرة، بالنص والهامش، تلقى مشروعها العملي ما أنْ بُدىء في تفكيك الهندسة وبعثرة عدّتها من الخطوط

والزوايا والأشكال والأحجام ملء الفراغ الذي حاولت حصره وحصاره. صار الفرد من جديد مترحِّلاً. حيثما تقف قدماه يَتَضَلَّعُ حيِّز، ينبني تشكيل، ويُشرع في إعادة رسم الجهات الأربع.

لقد كتبت العلوم الإنسانية، وتحت وطأة الماركسيات ومضاداتها، عن كل (الظروف) [البسيكولوجيا السوسيولوجيا، الأنتروبولوجيا، الإتنولوجيا... إلخ] التي تصنع، تنتج، تخلق، تكوّن، تحدد، تصوغ ماذا؟ الفرد؛ فكل هذه الأفعال تنزل صواعق على رأس هذا الفرد الذي لم يولد بعد، وتحتفل بما قبل ولادته؛ لكنها نسيت جميعها أن تُسمعنا صياحَ صدمة الميلاد لطفلٍ ينزل من بطن أمه. بناء على ما تقدم، فإن الحداثوي / المعرفي له ادعَاءٌ آخر. وهو أنه لا يمكن إقامةُ الحدّ إلاّ عندما يتم اكتشاف المحدود وهو منخرط في خطيئة الوجود. ذلك هو تعجيز الفلسفي الجديد. إنه يريد أن يلد ولادة اللؤلؤة التي تتكون في رحم الصَّدَفَة في أعماق المحيط. وبدون هذا الشرط يغدو كل اللؤلؤ صناعياً، يابانياً. وتلك هي لحظة انعتاق الفلسفي من التبريري. لا تعود وظيفة الفلسفي أن يكتب عما هو سواه. يكون الفلسفيّ، يكون فرْدَ نصِّه، فرْدَ نفسه. ذاك هو تعجيزُه، وليس معجزتَه. إذ لا بد للفلسفي أخيراً من أن يكون ممتنعاً على كل ما يغايره، سوى ذات نفسه. فتأتي فرديةُ النص، ويكون هذا النص فلسفياً في آن معاً. فالفلسفي لا يتكلم بالعام، لكنه يأتي بالكائن. وإذا لم يفعل ذلك فإنه ينزاح إلى منطقة التبريري ليستعير منه ما يغطي خواءه. فماذا يفيد الفلسفي حقاً إن كان ربح العالم وخسر فرْدَه؛ تلك هي مهمة التعجيز التي يضطلع بها من يريد تقديم وجهه فحسب فوق حطام المرايا: أن تكون هناك عيون حقيقية وتشهد ما تشهده على أنه هو ما يقدِّم نفسه، وليس هو ما يتراءى فحسب. مثلما كان على هولدرلن أن يسلك كما لو كانت الآلهة قد ماتت أو غابت إلى الأبد، فلا استمدادَ لعون لُغزيّ إلاّ من هذا الغياب بالذات[5]؛ كذلك فإن على الفرد أن يتحرك كما لو أنه فقد العون، من هذا الإلّه الآخر: الإنسان (بالحرف الكبير) الذي باسمه تمّ صُنْعُ الإيديولوجيات الكبرى. سيشكو الفرد إذن من يُتْم مضاعفٍ، من موت آلهة الأولب، وموت خلفائهم على الأرض، من الإنسان والإنسان...

لم تكن الإنسانويات تسأل: أين الفرد، لم تكن تبحث عنه. لها سؤال آخر: كيف يتمّ صُنْعُ فرد. حتى هذا السؤال الثاني فقد كان مسبوقاً بالمثال الذي تقترحه الإنسانويات عن الفرد، لكي تشرع في تأمين الشروط التي تسمح بإنتاجه، بحسب هذا المثال السابق على وجود الفرد عينه. ولذلك ضيقت مقدماً من ساحات ظهوره. وحصرته في سياق المشروع الثقافي الغربي نفسه. جعلته حالةً خاصة من الذاتوية المطلقة. فيكون صنيعةً لها أو متكأً اجتماعياً، أو قاعدة فيزيولوجية حيوية. فمن المسلمات الضمنية في خطاب المشروع الثقافي الغربي أن الفرد كائن اقتصر إنتاجه على هذا المشروع وحده. فقد أعطى المشروعُ نفسه حقَّ الحصر في صناعة الأفراد

والفردويات. فهي ثمرة لإحدى أعلى وأرقى صناعة في سياق عقيدة التقدم، وأكثرها سرية ومحافظة على أمنها بصورة مطلقة. ومؤسسة الحفاظ على الأمن الخاص بصناعة الفرد قد سبقت مؤسسة الأمن النووي، وربما كانت لها أساساً أنطولوجياً. فقد احتاجت هذه السريةُ وَسَاعَة التاريخ الميثي ـ الديني ـ الأيديولوجي، لتغطية نشاطاتها (المشبوهة) وتعمية مسمياتها المرجعية، وتحويل الأنظار والعقول عن ألاعيبها المنطقية ـ اللغوية ـ التقنية. كان المحظور دائماً هو ألا يُضبط الفردُ ملتصقاً بجسده أبداً، ولكن مغلّفاً بتوليفة المصنع الذي فبركه، وممهوراً بخاتم أصحابه الذين يمتلكون وحدهم سرّ تركيبته التقنوية، يلقون به إلى مؤسسات الإعلام المباشر وغير المباشر لترويجه وتسويقه. هناك إذن فردويات متكاثرة تحاول حجب تعدديات الفردية الخام. ما أن تُعلن فردويةٌ ما عن نفسها حتى تتحول إلى مصنع يفبرك أفرادَ وَصْفَتِه الخاصة. ثم تغدو الوصْفة لانهائيةً مقدسة. لا يمكن أن تنجو من هذا المصير/الفخ حتى الحداثة البعدية التي تحتضن أقنوماً يرفض أن يتشكل ويرمز له فحسب بإشارة فرد. كل هذا الحذر الفلسفي الذي يبديه خطاب الحداثة تجاه فكرة فرد بدون الفكرة، وقوام كيانٍ بدون قوام، ومشروعِ ذاتٍ شفّافةٍ لقشرة بين فراغ الداخل وفراغ الخارج، كل هذه الحساسية المفرطة لا تُنجي من مصائد تتوالىَ على الطريق؛ تجهض تدشيناً لفرد آخر، يولد من حطام الفردوية والاجتماعوية.

التبرير يريد أن يعطي الفرد أكثر أو أقل من حجمه، حسبما يكون الهدف تعظيماً أو خفضاً. باعتبار أن التبرير يدعي سداً لنقص في الموضوع المبرّر، أو تصحيحاً لخطأ ما في تصوره، أو قصوراً في مفهومه. وعبارة التبرير في العربية مفعمة بالشك، وهي تتدخل بين الدال ومدلوله، لتدعي تصويباً ما في العلاقة بينهما. فلا يُطلب التبريرُ إلاّ عندما يُبدي الدالّ شيئاً من العجز في تحقيق مهمته الأصلية، أي حينما لا يكون دالاً تماماً. والتبرير يدخل على موضوعه بصرف النظر عن نظامه المعرفي بالذات. كأن التبريري يلغي الدلالي، أو يعيق مشهديته من حيث إنه يدعي إبرازها. وتلك هي حال الفرد عندما نتعامل معه من خلال المفهوم. ذلك أن للمفهوم رزانةً تخفي اضطراب الفرد وتخفيه في آن. فهو يشعر أنه طير صغير عالق في شبكة تتخطاه دائماً. ومع ذلك فالفكر عندما يفكّر الفرْدَ لا بد له من التعامل معه بواسطة أدواته التقليدية، من مقولات ومفاهيم ومناهج في التحليل والتركيب وسواها. بمعنى أن الفكر ما أن يتقارب من الفرد حتى يحيله موضوعاً عاماً. بالمقابل من حق الفرد أن يشعر أنه سلفاً مستثنى من كل الأقوال التي ستُنسج حوله. هل ثمة نجاةٌ من هذا الدُّوار؟

العربي/ المجتمع اللغوي

لندع هذه الصفحة الآن بأسئلتها وأجوبتها المعلقة، ولندخل في سؤال فرد يريد أن يأتينا عبر هالات الهويات الإثنية والاجتماعية المتداولة في خطابات الحياة المدنية في كل مكان. ولنواجه الفرد العربي في هذه اللحظة، فهل هو متحرر حقاً من كل تلك

الأسئلة الإحراجية التي تدور بينها مشكلة الفرد بانبثاقته العصرية الراهنة. لِنَرَ ذلك عن قرب إذاً. أول انطباع نتسلمه من بيان يقول لنا: هذا عربي أو مغربي، سيكون انطباعاً سمعياً. إنه نتاج مرتبط بالأذن. والأذن هي التي تصبّه تشكيلةَ جملةٍ من الأصوات من خلال الاسم. أسمع: هذا عربي، كما لو أن عيني تستحضر مشهداً جاهزاً كله قبل أن تتلفت إليه أي عين. لا نقول إن الانطباع السمعي لا يقدم شيئاً. بل على العكس، إنه ينصب خيمة المشهد كله، كما قلنا، قبل الدخول في أية تفاصيل أخرى. لكن هذه الصورة تظل سمعية فقط. والأصْوَبُ القولُ إنها خيمةُ من رنين تستحضر ذاكرة معينة، مُفعمةً بتراكب انطباعات مختلفة، لا تقتصر على حس السمع وحده. بيد أن المجمل الانطباعي يظل له رنين السمع. إنه بالأحرى سماعي. وهذه الصفة التمييزية بالعربية، السماعي، يمكن أن تنطبق على معظم تلك المعارف التي لبداهتها وسهولة وكثافة تداولها، تنفصل عن الذاكرة الشخصية، وتعتلي ثمة منابر، تخاطب رؤوسنا من داخلها، وكأنها قائمة في الخارج. فالسماع يتجاوز الانطباع الآني العابر، ويستقر كحالة قبول وركون، يتكون حيّزُها في نهاية رحلة المعرفي، المنطقية والجدالية والتأملية. إنها نوع من وَرَعٍ أفلاطوني بمساكنة المعرفة وتأهيل طالب المعرفة بنعمتها. فحين كان يتلقى العربُ المعرفة شفاهياً كان السماع لديهم مقترناً دائماً بالقائل والمُحدّث والخطيب والشاعر، والسيد والفارس والأب والأخ الأكبر. فكانت معرفة مقترنة بالصوت والصورة والموقع. والسماع هو جُماعُ كلِّ ذلك الحضور. واستقراره في الذاكرة يصبّ المعرفة وجاهيةً. لا يعيد السماعُ ذاكرةً ماضوية. بل يستمر في استمرار حاضر ماضٍ لا ينقطع، كالفعل (المضارع) نحوياً. ولقد حافظ اسم العلم على ذخيرته هذه من غنى التعريفُ. فالسماع يجعل كل مفرداته معرّفة أو تعريفية مقدماً. إن معظم عبارات اللغة العربية المتداولة معرّفة بشواهدها الإبداعية أو القدسية أو التاريخية أو المأثرية. فتكاد في مجملها تغدو أسماء أعلاماً. فاللفظ عَلَمٌ، ويدخل في كنف البيان. والناطق به مدعو لكي يكون بيانياً أكثر منه مجرد ناطق.

هنا تحضرنا لفظة «الفصاحة»، فلقد سبقت مصطلح البلاغة كحدّ علمي. وكانت تعني دلالة البيان الذي يغدو فيه التشكيل اللغوي تكويناً يدخل المايحدث اليومي. أقرب وأعلى صفة للفرد هي أن يُقال عنه إنه فصيح. لماذا هي الأقرب؟ لأنها تحكي الفرد نفسه، وهي الأعلى لأنها تضعه على مستوى كينونة التعبير. تلك هي انبثاقة الفصيح كفردية سبقت فردية النبي؛ وكانت الفصاحة حاملاً لغوياً استثنائياً للنبوة. وحدها الفصاحة أي اللغة، ليست تبريراً، ولكنها حَدٌّ ذاتي. بدونها تسكت ألسنة الأفراد وتنطق بدیلاً عنها لَغْوَنَةٌ متجوّية. لولا تكوين الفردي عبر الحد الفصيح، لما أمكن تميُّزُ وقيام الفرد الاستثنائي القادم: النبي. سبق النبيَّ الفردُ الفصيح، الشاعرُ،

الفارسُ، رجلُ الكرم، رجل المروءة، وكذلك الصعلوك، والحكيم، غير اللغوي دائماً. فالتمايز الفردي كحدٍّ كينوني، يؤسس الاختراق والاستثناء فعلاً وقولاً. وفي الآن ذاته يبني خطاب الجماعة، وحوله. فالمتفوّق لا ينعزل، ولكنه يدخل تراث الجماعة في تأسيس تفرده. كذلك فإن تفرده يخاطب تفرّد كلّ أحَدٍ في الجماعة اللغوية. فهو ليس مجرد لسان متفوق بيانياً، ويقوم فحسب بالتعبير عن لاوعيها الحيوي والثقافي وتطلعاتها غير المتبينة بعد، كما يحلو للكلام الشائع أن يحدد تقليدياً تلك الرابطة السحرية التي تجمع بين الشاعر وقومه. بل إن انبثاقة الفرد الاستثنائي تكشف لدى كل آخر عن أسبقية فردنته وإمكانية وجودها. والفرد ليس هو الحد الذي يجب تجاوزه للخروج منه إلى الجماعة. إذ، على العكس من التجاوز هنالك الاختراق. وهو يعني أن حدّ الفرد يخترقه الفرد حاملاً معه ما يخترقه، ملبياً دائماً غواية الخارج بتقبل الداخل خارجانياً.

العربي فرد بَنَى المجتمعَ اللغوي قريناً ومخترِقاً للمجتمع الرعوي. وما زال حائراً في التعاطي مع ألغاز المجتمع التقني المعاصر. ولعل سبب هذه الحيرة يرجع إلى كون أن كلاً من المجتمعين اللغوي والتقني يدّعي أنه يحقق النموذج المدني الذي يختفي فيه التبرير لصالح التنوير والشفافية بين الداخل والخارج، بين الفرد والجماعة. وفي هذه اللحظة بالذات التي تفجر ذروة الصراع المعرفي الأنطولوجي بين المشهدية والمرآوية، تتغيّر حجوم الحدود والعلاقات فيما بينها. فالتبريري اللامتناهي: **الإنسان**، يصير كلَّ فرد في العالم. والتبريري الآخر: **التاريخ**، يأخذ حجم كرة أرضية في كون لا محدود. فلم يعد يمكن الحديث عن فرد أو قوم مناطقي إلاّ والحيز الكوني الصغير الذي يشغله عالمنا الأرضي، قد استحوذ على تشكيله الجيوثقافي، وليس الجوسياسي أو الاقتصادي فحسب. فالخارجانية لم تعد بعداً نفسياً، أو طوبولوجياً بل هي موطن الآخر، الذي يمكن أن تكونه كلُّ ذات. فالآخر الذي قد يكون الأنا بالنسبة لذاته، هو ما يمكن أن تُكوِّنَه ذاتي كذلك بالنسبة له؛ فالآخر ليس هو سوى أنا تماثل أناي، ولكن بدون ذاتي. ليس معنى ذلك أن الآخر هو بدون ذات؛ بل له ذاته. وتلك هي إبداعية الفرد إذ تبقى له ذاته التي قد أجهلها؛ وتفاجئني باعتباري (أنا) الآخر الذاهب إليه في سياق اجتماعي معين. وهذا السياق الاجتماعي هو الذي يسمى تلك الذات بالشخصية. ولفظة الشخصية في العربية تعني البروز (شَخَصَ: نظر بتميّز). هناك ما يُشَخُصُ، ما يبرز ويظهر. والبروز يعني تماثلاً مع الذات، مما يحتم اختلافاً مع الآخر. فالأنا كَنَمَطٍ من الحياة العضوية تتكرر بين الجميع، أما الذات فهي تنسج لها شخصية واحدة، وتجعلها حَدُّها الذي تخترقه، ويمضي معها أينما مضت، وإلى الآخر، وكل آخر. لكن عمليات الاختراق ضمن حدود الأنا والذات في الفرد، والالتقاء والمواجهة مع الآخر، ليست أفعالاً صامتة؛ إنها كلام يَنِزّ بينَ الألسن والوجوه، ويُشغِل حيزاً من أصوات ولهجات. ويحتمل قواعدَ وأصولاً للحكي

والسؤال والسلام والحوار. فالأناوات كائنات عضوية، والذوات كائنات لغوية. وحتى تتم النقلة من الأولى إلى الثانية، لا بد أن تتحوّل الأصوات أو التصويتات الفيزيائية إلى كلمات وعبارات. المجتمع اللغوي يُفَرْدِنُ أفرادَه، ينقلها من ذرات حيوية مدرجة في المكان، إلى ذوات تسجل أزمنتها على سطوح بعضها، من خلال ما تستغرقه المخاطبة والمحادثة من لحظات الانطباع والاستيعاب والرد والحوار. هناك مجتمعان صامتان أبداً. أحدهما كان في بداية التاريخ، والثاني يصير في نهايته: المجتمع الرعوي، والمجتمع التقني. ووحده السؤال: أين موقع المجتمع المدني ـ ذلك المصطلح العزيز على المشروع الثقافي الغربي، الذي يجيب على هذا السؤال ضمناً وموارية دائماً، فيوحده بالنموذج التقني، في الوقت الذي يرفضه ويثور عليه ـ نقول وحده هذا السؤال قد يعيد ترتيب التحقيب التأريخي الذي يقدم تراتبية تسلسلية على الشكل الآتي: المجتمع الرعوي، المجتمع اللغوي، المجتمع التقني (أو اصطلاحاً: المجتمع المدني). وأول ما يبرز للملاحظة أن التحقيب التأريخي هذا أقرب إلى التراتبية التقييمية، بحيث يُبقي على تكريس منهج التقدم بتبسيطاته الميتافيزيقية المعهودة. ولكنه لا يستطيع أن يحسم أمره أمام حقبة المجتمع التقني، إن كانت حقاً هي المجتمع المدني المنشود، الذي يتمّ عبْرَها التطابقُ التام بين العقل والتاريخ على طريقة هيغل، أو أنها حقبة تفتح على المجهول أو اللامعقول، أو بكلمة واحدة تضع أقنومة التحقيب نفسها موضع إعادة النظر. فما يزعزع هذه الأقنومةَ قد يكون حشْرَ اللغوي أصلاً في حقبة مجتمعية، وتصنيمَ هذه الحقبة في مواصفات أنتروبولوجية وإتنولوجية معينة. في حين يبدو اللغوي، هو مخترعٌ أصلاً الحكايا المستحيلة، ومن جملتها بالطبع حكايته الخاصة، وهو كذلك ضحية لها. لكن الفارق الذي يميّزه عن بقية الحكايا المستحيلة، هو أنه وحده المُقدَّر له أن يكشف أنه هو كذلك؛ أن يمشهد نظامه الخاص، الذي جعله ذلك المخترع لحكايته المستحيلة وسواها، وضحيةً لها، وإضافةً أخرى هي أنه معرفةٌ أيضاً لحادث الاختراع والضحية معاً.

آخر أيقونة يكتشفها المشروع الثقافي الغربي هو أنه قد ترك نهاية تاريخه في بدايته. فالانعطاف كله اليوم نحو المدينة اليونانية الضائعة. والتمجيد كله للحظة إبداع الأفاهيم، وليس للتطابق الكامل مع أفهوم ـ أو مفهوم بالأحرى ـ واحد[6]. فالمجتمع التقني يريد التمرد على صمته ـ ما عدا ضجيج الآلات وحدها. ويحنّ دفعة واحدة لمجتمع أثينا، حيث كانت اللغة سيدة الموقف، تدخل الجميع في جوقة الأسئلة والأجوبة. يتطلع الفيلسوف الغربي المعاصر إلى أثينا سقراط وأفلاطون، لأنها المدينة التي كانت تعيش كل يوم حالة اختراع الأفاهيم، وليس صناعة الآلات. وحين يألف الفيلسوف، ومعه المشرّع والمؤرخ، اعتبار أثينا هي النموذج الأول، وربما الأوحد، لمصطلح المجتمع المدني، فإنه ينبغي التمعن في هذا التمييز الاستثنائي، والسؤال عما يعنيه حقاً الدالّ المدني في هذه العبارة، قبل الدخول في ترجمة هذا الدال إلى مرحلة

النص التبريري، أي قبل أن تتوزع العبارة اللغوية تصنيفات علمية من نوع: القانون، والاجتماع، والسياسة. فلقد كانت العبارة أولاً كائناً لغوياً يستمد كل دلالته من صفته الأولية هذه. فالإقناع يسبق التبرير، لأنه يستمد قوته أولاً من بيانه الخاص. والقانون قبل أن يصوغه المشرّع اليوناني كان قولَ الخطيب، وحوارَ الفيلسوف. وقد انتمى أولاً إلى لعبة اختراع الأفاهيم، قبل أن ينصبّ في بنود ومواد محكمة العقل والربط والصياغة. وهنا تأخذ عبارة الإنسان حيوان ناطق، كل دلالتها الفورية في الخطاب السياسي اليومي، إذ يصبح هذا الإنسان الناطق، العاقل، هو الفرد المشرع لحقه بما يوازي تشريع كل فرد لحقه. وبالتالي، فإن مصطلح الخير العام سوف يعادل الحس العام الذي هو «أحسن الأمور توزيعاً بين الناس»، كما سوف تقول التفاؤلية العقلانية اعتباراً من ديكارت، مع الحداثة الغربية الأولى. وفي هذا السياق بالذات يبدو أن جوهر «العقد الاجتماعي» عند روسو، وكما سوف يؤسس أيقونة المجتمع المدني، إنما يفترض قيام الأفراد، كذوات مستقلة أولاً، ومن ثم تتم صياغة العقد الاجتماعي فيما بينهم. فقيام الفرد كذات عاقلة مستقلة شرط لقيام مجتمع الأفراد الأحرار، كما لو كان المجتمع نفسه فرداً جديداً آخر، حراً وينضاف إلى الآخرين أمثاله وأنداده. فالمجتمع ليس أداة حجب، وليس بديلاً عن الطبيعة، أو قهراً واختزالاً لها، بل هو الطبيعة الثانية الموازية، والشاقة لذاتها. «متى استعبدتم الناس، وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً».

لكن هذه النقلة بين الفرد المتكلم والمجتمع الصامت، أي من أيقونة مادية وذات وجه ولسان، تقول: أنا، تفترض ضمير المتكلم قبل/أو في صيغة كل فعل، إلى صيغة ضمير المجهول أو على الأقل إلى صيغة: هم، كل هؤلاء الغائبين الذين يجب أن يحضروا ما أن يشرع ضمير المتكلم في التكلم باسمه فحسب بدون ضمير، هذه النقلة دونت كل تاريخ السّرد الأنطولوجي ـ التشريعي حول مفهوم السيادة. ومن الغريب حقاً أن مشكلة السيادة لم تطرح خلال الفكر الحديث إلاً من خلال ارتباطها بالدولة. وبعد أن كان الملك هو المالك السائد وحده، هو ظل الله على الأرض، غدت الدولة البيروقراطية الصناعية تجسيداً لدنيوية السيادة. لكن الفرد الغربي لم يبلغ استقلاله الفعلي، غير المؤكد وغير المضمون تماماً بعْد، إلاً حين انطلق في تحطيم التصنيمات الدنيوية المستحدثة واحدة بعد الأخرى. فالحداثة الكلاسيكية نجحت في نزع الألوهية عن إلّه متعالٍ مفارق، لكنها منحتها للإنسان عندما أسبغت عليه حلة الذاتية اللامتناهية، فأعادت بذلك بناء سلطة الواحد على الأرض. وجاءت الحداثة البعدية لتبشر بدنيوية الفرد مقابل تأليه أو ألهنة الإنسان الواحد المطلق، اللامتناهي الجوهر والحدوث.

ولكن متى تمكن المقاربة من دنيوية الفرد؟ عندما يُقِرُّ في ذاته القدرة على إبداع الأفاهيم، وليس في الخضوع لواحد منها أو لآخر. وعندما يمكنه الاعتراف بكل

سهولة أن التبرير الوحيد لأي أفهوم هو في قدرته على التغيير، وفي كونه متغيراً في ذاته. فالدنيوية ليست حالة نهائية تلي تاريخ المفارقة والتصنيم. ليست تحقيباً موضوعياً وحتمياً. بل هي أضعف الحالات هيمنة وسيادة في خضم التبريرات التي تفلسف غياب الدنيوية لتحتل مكانها، وتتزيّا بأزيائها.

الدنيوي ليس نقيض التبريري، لكنه هو الموجود وحده. هو الأنطولوجي الذي تخفيه الميتافيزيقا. ويُستخدم العقلُ غالباً من أجل تبرير هذا الاختفاء. إن لم نعثر على الفرد في أرض ميلاده، في وطنه الأصلي من الدنيا، فلن نعثر عليه في نصّ أي تبرير آخر اجتماعي أو اقتصادي أو سياسي. ذلك أن المهارة في صناعة القوالب لا توازي انبثاق كائن واحد له معجزة الملامح الخاصة في الوجه واللسان والحركة، التي لا تتكرر؛ فلا يحلّ أيُّ زمن بدلاً عن زمانه. التبرير منفَى المواطن المتنكر لمواطنيته. ولكثرة ما تتوافر المنافي تغدو أوطاناً بالفعل. هكذا حتى في حقبة الحداثة البعدية، فإن دنيوية الفرد الغربي تلقى نفسها مهددة من جديد، بنوع من ميتافيزيقا، ليست مفارقة ولا متعالية، ولكنها محايثة واقتحامية. وتجلس في ذات حيزات الشيء نفسه الذي كان يصنع المشهدية المحايثة عينها، التي كان من المنتظر أن تنجلي عن: المشهدية/الدنيوية. لكنها تَتَكَشَّفُ عن استحالات ضوئية، تسريعات تشبيحية: المرآوية. ومع ذلك يسميها التلفظ التداولي في الغرب: الشفافية. فهل يفتتح العقل الغربي بذلك دورةً جديدة من مسلسل خداع الذات في اللحظة التي استنفذت آليةُ نزع الوهم آخرَ موضوعات الوهم، وأحالت آخر مناهجها إلى ذكرى باردة. ذلك أن ما يميز المرآوية عن أركيولوجيا القطيعات المعرفية، هو أنها حلّت تماماً في حيّز الفراغ الذي يأتي بعد هذه الأركيولوجيا بالذات. بديلاً عن حلول الفراغ واحتفاليته التي شارك فيها كل الأساطين من كهنوت الحداثة البعدية، فإن المرآوية صعّقت هذا الفراغ عينه، وجعلته حتى مُخْتَلَقاً عند ذاته بطريقة ما. فلم تفز الحداثة البعدية بفراغها بعد. أكثر من ذلك، فإن لفظ (بَعْدُ) مشحون بتفاؤلية عقلانوية، إذ يقدم فسحة أمل بالمايأتي. بينما لا شيء يجعلنا نصدق ألا تكون الأركيولوجيا قد أضاعت ما - بعد - زمنها كذلك.

الجيوفلسفي/أو ثورة الجغرافية

يوم يسقط التبريري ويبرز الفردي عارياً: وزنه وحجمه هما وزن وحجم جسده فحسب، لا يتبقى إلاّ الدنيوية، أو بالأحرى لا يتبقى إلاّ دنيوية فاقدة أل تعريفها. لا تُقارن بسواها بعد فَقْد هذا السوى، سواء في الأصل، في النص، في التناص. دنيويةٌ مُتْلِفَةٌ ذاكرتها؛ خارجة من كل ثنائيةٍ، وحيدةٌ وقْتَ السَّمْتِ من ظهيرة العالم حيث يتحد الظل والجسد، وينتصب جسد. لا ينتظر من ينظره، يتلمسه، يسميه. عند ذلك يواجه العقل أصعب مهماته على الإطلاق، حتى لا يستحيل إلى رسم

وشعر وموسيقى ورواية. بل يظلّ العقلَ المتشبّثَ بالسؤال الفلسفي. تحدّيه الأعظم في هذا الموقف هو ممارسة إبداع الأفاهيم: أفهومٌ ما يقارب فرداً ما. مع هذه الملاحظة المطلقة وهي أن الكم هنا، لكثرة أقانيمه، وتعدّد ماهياتها، يغدو كمّاً جانحاً للكيف، كيفاً جانحاً للكم. فالعدد يتعقلن بمزيد من القامات، من الأجساد، من عقول الأفراد. والكيف يتحدد بمزيد من الكيانات القائمة بذاتها كالأعداد الصحيحة. عقل الفرد، هو فرْدُ العقل. والعلاقة الفيثاغورية القديمة بين الفرد والعدد هي أكثر من أسطورية. فإن تجريد العدد من المعدود قد يسجل مرحلة عليا من تقدم العقل. لكن هذه المرحلة الراهنة تتطلب استرجاعاً للبداية، أي عندما كان العدد ملازماً للشيء الذي يشخصنه، وخاصة عندما يكون المطلوب هو إحصاء الأفراد. ولذلك فإنه في مرحلة هذا التجريد العالي يبرز الإحصاء المعلوماتي الذي يريد أن يقدم تاريخ الفرد مقترناً برقم حيِّزه في المجموعات الديموغرافية. فالتوثيق الشخصي حاجة معلوماتية وتسويقية وسياسية في عصر الميديولوجيا الراهن. فالهوية العامة أو المجتمعية تنقلب إلى هوية شخصية. والشخص رغم بعثرته وضآلته فإنه يصير مطلوباً لذاته موقتاً للعمل على استخدامه وقولبته لاحقاً. وهذا يبرهن على أن الأفراد يطفحون من القوالب، وأن الضرورة تتطلب إذن مصادرة كل فرد مجهول من مجهوله. لا بد أولاً من كشفه في حيزه الغامض الضيِّق مهما نأى وتبعثر واضمحل. يزدهر أدب «السيرة الذاتية» من جديد، شرط أن نستبدل لفظة الأدب هنا بالوثيقة، أو السجل الالكتروني. فالاعتراف بالشخص ليس إلاّ اعترافاً برسم الاستعمال. والمستعمِل هو المرآوي الذي يحتاج إلى الشافّ ليشتغل على مادته غير المادية، و«يفجِّر» شفافيتها شظايا.

وهكذا، فإنه في الوقت الذي يعتقد العقل الغربي أنه ينهي كفاحه بين مفاهيمه وواقعه، يلتقي أفرادَه الأحرار، ونظامَه الديمقراطي، فإنه يواجه نهاية حامله الأخير، هذا الفرد ذاته الذي فرغ من تاريخ القطيعات عبر تحقيب الأنظمة المعرفية التي شكلت أدواته ووسائطه، وآن له أن يتجاوز لعبة الوسائط كبدائل عن بعضها، تحجب أول الطريق ونهايته معاً. لكن هذه اللعبة تثبت في عصر الميديولوجيا أنها لا تزال تمسك بالمبادرة وحدها. فالوسائط المعرفية لم تستطع أن تحقّق هويتها المعرفية تلك؛ وسرعان ما اجتاحتها شمولية الميديا الالكترونية. فقدت اسمها وخاصيتها كوسائط لإيصال المعرفة. ووضعت حداً بذلك لكل التراث المفهومي لنظرية المعرفة. فالميديولوجيا التي أعلنها ريجيس دوبري[7] متأخرة عصراً معرفياً كاملاً، وربما بعد موتها تماماً - وباعتراف المؤلف نفسه - غدت تواجه زوالها في أوج تألّقها كميديولوجيا ذات صلة ملتبسة بالابستمولوجيا. ولا يتبقّى لها إلاّ أن تُقرن نفسها بتوأمها اللدود، التي هي المرآوية. فالفرد نقطة مضيئة في بحر من سراب التصعيق والتشبيح. عند ذلك ينبثق السؤال الاستراتيجي الأشمل لأية أنطولوجيا في ذروة التاريخ: هل انتهى الفرد مع/ أو قبل انتهاء «تاريخ البحث» عنه؟

يشعر فردٌ من «بقية العالم»، خارجَ الغربنة والأمركة معاً، أن السؤال الوارد أعلاه قد يعنيه ولا يعنيه. صحيح أن «بقية العالم» جغرافية منسية، تحاول على الأقل أن تتذكر نفسها، أن تتشكل بشكل ما، وربما في هامش ما، قد يغدو تمركزاً مضاداً آخر، أو تبرز في مقاربة أو مواجهة أو مواربة إزاء التاريخانية الجامحة دائماً لتوأمة الغربنة/الأمركة؛ وهنا ترتسم مواقعية طوبوغرافية، فيها يلعب المكان ليس دور الانزياح الجهوي فحسب، ولكن دور الآخر الذي يتفوّق دائماً على اختزاله واستبعاده. يتمتع إذن بمواقعية متحركة، تتصيّد التاريخانية (الشمالية) بأساليب وأنظمة غير تاريخانية.

يشعر فردٌ من «بقية العالم» هذه أنه رغم انتمائه إلى معظم الكرة الأرضية حجماً وكثافة، فإنه لم يقترف، أو أنه لا يعرف كيف يقترف إثم الدنيوية، ممارسة الدنيوية. وأنه بالتالي لا يستطيع أن يسلِّم بأن قلة من هذا العالم أخذت على عاتقها أن تُؤَرْضن وتُحقّب هذه الدنيويةَ بالنيابة عنه، عن «بقية العالم». عن كل من هو خارج مساحتها، وخارجاً عن موضوعها. فالمواقعية الجغرافية لا تعني إذن الدخول في مواطنية الأرض معاً، وحتى عندما تُشْغِلُ «بقيةُ العالم» معظمَ هذه الجغرافية، وتندرج في معظم المكان، فإنها لن تتمكن من الفوز بحق مواطنية الأرض ما دامت لم تدخل بعد دنيوية التاريخ، وليس التأريخ.

سوف تظل «ثورة الجغرافية» مطرودة خارج التحقيب المعرفي ما دامت لا تحس حاجة عضوية حقيقية للربط بين مواطنية الأرض، ودنيوية التاريخ. ذلك أن العالم يقدم مشهديته الراهنة على أساس أن ثورة الجغرافية مطرودة، بصورة قبلية، خارج التحقيب المعرفي. وبالتالي يحاول المستبدون الجدد أن يستغلوا هذه المشهدية إلى أقصى حدودها، بحيث يحققون لها النقلة العسيرة من كونها حالةً في واقع سياسي، إلى تصييرها استراتيجية لأنطولوجيا شاملة. فإن انبعاث حركة حقوق الإنسان مجدداً يتعرّض لأكبر وأخطر عملية تشبيح عرفتها هذه الحركة في ماضيها، ومنذ لحظات التنوير الأولى. فالتحوير الذي أصاب هذه الحركة مع حداثة التقدم التكنولوجي لن يكون سوى ذكرى سحيقة بالنسبة للتحوير الذي يصيبها راهناً تحت سلطان المرآوية المنفلتة من عقال أية رقابة فكرية أو دنيوية أو سياسية حقيقية.

إن التحقيبات المعرفية التي مرّ بها (التبرير) طيلة تقلبات المشروع الثقافي الغربي بين لحظتي الحداثة التقليدية والحداثة البعدية، كادت أن توصل الفرد في النهاية إلى هذه المواجهة الحاسمة مع ذاته بدون كل تلك الوسائط التي كشفت الأركيولوجيا نسبيتها ومحدوديتها، وأعادت اصطفافها وتصفيفها باردةً وهادئة ومتواضعة، كإبستيميات تعددية ممكنة، لتأريخ موشك على اختتام فصوله الحافلة. لكن هذه المواجهة المرجوة والمنتظرة للفرد مع ذاته للمرة الأولى مباشرة وبفورية مطلقة، في غياب من تلعيبات الوسائط المعرفية الواحدية، هذه المواجهة هي التي تتعرض لرهانها الأخير. وذلك

بحسب آلية تفكيكية هي التالية: إن عبارة الوسائط المعرفية تصاب بالانفصال بين حديها، فيكون لدينا من ناحية: وسائط، ومن ناحية أخرى: معرفية. والحد الثاني يتحوَّل بسبب هذا الانفصال، من صفة لما هو سواها إلى اسم لما هي عليه. تفتقد الوسائط إذن تعيُّنها. تحاول أن تملأ فراغ العبارة وحدها. وفي عصر الحداثة التقليدية كانت الوسائط تتذرّع دائماً بالعقل، وتلتصق بالصفة المعرفية كدليل على صدقيتها. واليوم في مواجهة الحداثة البعدية تبرز الوسائط وحدها دون أن تعلن عن كونها آتيةً من مصدر هو العقل، وأنها متجهة إلى مصب هو المعرفة. فالوسائط تحذف البداية والنهاية وتُبقي على ذاتها، باعتبارها تُغني عن المرجع والهدف معاً. فجأة تتعرض الحداثة البعدية إلى العملية التشبيحية الأكبر: بدلاً من فردنة الفرد يجري توسيط الفرد لعبارة تتجاوزه دائماً هي: حقوق الإنسان، وبذلك يعود التبريري هذه المرة لا ليقوم بعقلنة حد آخر، ولكن لكي يحتكر العقلنة والآخر في عبارته وحدها. وهكذا تجري لعبة لغوية مشبحة بالمرآوية، عندما يُنقل مركز الرؤية من الفرد إلى الإنسان. فالشبح التجريدي يستحوذ وحده على مصدر الدلالات. وتقوم مراياه في بثها وعكسها على كل سطح منظور ومكتوب، وعبر كل ترداد مسموع ومُصَدّى. لكن المنعكِس ليس دالاً أو دليلاً، وإنما هو ارتعاشات التشبيح والتصادي.

لماذا يحدث دائماً أن يُستخدم مفهومُ الإنسان لقمع أفهوم الفرد. مفهوم الإنسان كان المحل الأعلى لمراكمة التبريرات والتحليلات والاستراتيجيات. وأفهوم الفرد كان محل الإنسان الصفر. هكذا اشتغلت مفهمة الحداثة التقليدية على نمذجة إنسان بديل عن الإله. قامت على حطام مدينة الله. فاعتقدت أنها تؤسس مدينة الأفراد الأحرار، أو المجتمع المدني الذي بدوره راح يبرر المجتمع الصناعي. وجاءت الحداثة البعدية لتمارس تفكيك هذه المفهمة. حاولت أن تقع على الفرد فأخطأته ثانية. أخافها كون الفرد يشغل خانة أو فئة فارغة، فاستنجدت من جديد بالإنسان، ولكن قَرَنَتْهُ هذه المرة بعبارة: حقوق الإنسان، التي تمنحه بعض الخصوصية. هكذا فالإنسان في منطوق الحداثة البعدية يجيء مقترناً بحقوقه التي تجيء هي كذلك بمثابة تعريف به. لكن الإنسان بدون هذه الحقوق قد يعيد تجربة اللامتناهي التمركزي الذي انحرفت نحوه حداثة الأنوار الأولى، عندما تبنت الإنسان كشعار إطلاقي جديد واعتبرته قابلاً لتبرير ذاته كنموذج يُحتذى من قبل الأفراد جميعاً. مع ذلك يظل الأنسان كائناً معنوياً، والفرد كائناً عضوياً. وحقوق الأول ليس من الضروري أن تكون هي حقوق الآخر. بالتالي، فإن جميع المفاهيم التي بَنَتْها العلوم الإنسانية قد انطلقت من هذا الفارق النوعي بين الإنسان والفرد؛ فاستخدمته في نسج جميع تلك الأيقونات التي احتَمَت دائماً بالصياغة الجماعية، والدلالة المعنوية، من مثل ألفاظ: المجتمع، الطبقة، الشعب، العرق.. والحضارة... إلخ. لذلك كان نسيان الفرد أمراً واقعاً لا مندوحة عنه. كأنما يستمر بروز الفرد مشروطاً دائماً بمدى ما يحمل من علامات تلك

الأسماء الجمعية الكبرى، ومن بعض أقل آثارها. ثنائية الجزئي/الكلي، طغت على ثنايه الخاص/العام. ويمكن القول إن صنف الخاص لم يتبلور في المشروع الثقافي الغربي إلاّ مع شرعنة الملكية المادية. ولهذا سادت مسلّمة أن الفرد ثمرة للمجتمع الحديث، للملكية. وربما كان ثمرةً حكراً لشجرة واحدة لا تنبت إلاّ في (شمال) العالم، لأنها شجرة (الملكية) وحدها بحق!

لو تأملنا هذا الاحتكار لحضارة الملكية ومفهومها، اكتشفنا هذه العقدة المعرفية الرئيسية التي تحرص أولاً على تبعية الاسم الخاص للاسم العام، لتبني على هذه التبعية كيف أن نموذجاً معيناً وأوحد من الاجتماع هو الذي اكتسب حظاً فريداً في إنتاج الفرد. وهو المجتمع الغربي الذي أهلته ظروف تطور الملكية بحسب تحقيب موضوعي لوسائل الإنتاج، لبلوغ مرحلة الفرد. فمنذ أن أقام روسو تمييزه التاريخي بين «الإرادة العامة»، و«إرادة الجميع»، معتبراً الثانية قمعية لأنها تعبِّر عن رأي كل الآخرين في صيغة الأفراد الخواص، أي كما لو كانت مجموعاً لمصلحة كل أحد على حدة؛ في حين أن «الإرادة العامة»، «لا تهتم إلاّ بالمصلحة العامة»، باعتبارها مصلحة للأفراد ذاتهم، ولكن في صيغة عامة شاملة، أي من حيث هم مواطنون[8]؛ نقول منذ أن أصبح هذا التمييزُ الفلسفةَ الأساسَ لقيام المجتمع المدني، فقد جرى طمْسُ هذه الفلسفة، وتلعيبُ مفهمةِ المجتمع المدني، وإجبارها على الدخول تحت منطق التحقيب خدمةً لهدفين متعارضين في حيزهما الواحد. فمن جهة يتحقق ربط معقولية هذه الفلسفة بتأريخ معين لإنسانية معينة، وفي الوقت عينه يُرفع هذا التحقيب من كونه خاصيةً إثنية معينةً ليُفرض كما لو كان مساراً وحيداً للتقدم بالنسبة لجميع العائلات الإنسانية. فلا طريق سواه أمام الجميع، ولكنه في الآن نفسه هو طريق خاص بفريق واحد من هذا الجميع. هذا التعارض يمزّق صميم ديمقراطيةٍ غربيةٍ، نكاد تيأس اليوم من إمكانية أي حل.

أما المبدأ العربي الذي تبناه الإسلام القائل: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»، فإنه يفرض نفسه خارج التحقيب والتأريخ المرتبط بهوية إثنية معيّنة. فهو يقدم صيغة الفرد والجماعة في تدقيق مفهومي واحد. لا يختلق بينهما تعارضاً منطقياً، ولا يفرض على مشهدهما تتابعاً تراتبياً زمنياً أو هرمياً. قد يكون أقرب إلى التفكير بالماهيات والجواهر. لكن عندما تكون ماهية الأنسيّ هي أن يكون حراً منذ أن يكون، فإنها تغدو ماهية تتخطى نفسها أبداً. تصير كالسؤال الفلسفي الذي خاصيته إبداع المفاهيم. فالإنسيّ الحر يُكسب العالَمَ حريته وليس العكس. هكذا فالجماعة المؤلفة مفهومياً ـ أو ماهوياً ـ من الأفراد الأحرار أصلاً هي المعدّة مفهومياً، والمرشّحة أنطولوجياً، لإنشاء جماعة (التعاقد)، وليس العكس بحسب روسو. فإن فكرة «مجتمع مدني» بكل مشروعياته ودساتيره، التي تخدم هذا التعاقد: نُمَوْضِعُه ونُمَفْصِله ونعيد بناءه باستمرار، إنما هي استراتيجية الشرعية المكتسبة مجدداً في كل

مرة يعيد المجتمع المدني صِيغ التوازن بين دائرة يسكنها الأفراد المنعزلون، ودائرة أخرى تسكنها كل الصيغ المجتمعية والإيديولوجية والمصلحية، ومعظمها مسكوت عنه أو مُحوّل في عباراته ومداولاته. ولذلك تفشل فكرة «المجتمع المدني» تحت وطأة الأمر الواقع الذي يفرضه الأقوياء دائماً كبُدَلاء عن الأحرار. فالأقوياء هم الذين ينتزعون حقوقهم وحقوق الآخرين معها، ويقدمونها على أنها إرادة الجميع. ذلك هو التبرير الميتافيزيقي المطلق البديل عن كل ميثولوجيا الآلهة. ومع ذلك فالمجتمع المدني استطاع أن يفرض تاريخه عبر تحقيب القطيعات المعرفية الكبرى، وقرائنها من الثورات والتحوّلات الاجتماعية الاقتصادية، بالرغم من أن هذا التاريخ كان يقدم براهينه المتابعة على أن التبريري له الغلبة على المفهومي، مما يحفّز هذا المفهوميّ على تجديد أنظمته المعرفية التي استطاع التبريريُّ أن يقتنص مما سبقها العنصر المعرفي في بنيتها ولحظتها التاريخية معاً. ذلك هو امتياز المجتمع المدني وهو أنه مضطر أن (يمشهد) مغالبات التبريري مع المفهومي، وإلا يكون مسرحاً لأحدهما دون الآخر.

العربي: فورية الفرد الحر؟

إن «التعاقد» ينظم حرية مفهومية في مؤسسات مجتمعية [شافةٍ عن نظامها ذاك] مما يساعد على موضعة الهيكلة المدنيّة. وهذا الفارق الحاسم بين **الإرادة العامة** (La volonté générale) وبين **إرادة الكل أو الجميع** (La volonté de tous) يكاد يقدم النموذج عن الخط الفاصل بين ما نعنيه، من **المفهومي والتبريري**. إذ إنه يحدد أَمْثَلَةَ التمييز بين المجتمع التعاقدي وعكْسه: المجتمع الاستبدادي. فالمفهومي يشغل حيِّزه دفعة واحدة، فهو فوري. والتبريري يدخل المسافة فيما يتصوره ماهية أو هدفاً. ويجعلها متأخرة دائماً عن المايحدث، بادعاء توسُّط للتاريخانية، أي لما يغايرها وقد يقاومها، وقد يدخل معها في نوع من جدل هيغلي أو ماركسي متعلِّلاً دائماً بتركيبات غريبة، من أجل تبرير مركَّب أعلى أو أبعد ونهائي اكتمالي. وليست العودة (المظفرة) الحالية لكل الغرب ـ السياسي على الأقل ـ بشطريه: الغربنة والأمركة، إلى المفهمة الهيغلية بالرغم من كل راهنية الحداثة البعدية وصرخاتها الهامسة، إلاَّ محاولة قد تكون الأخطر والأشمل، في التعمية على الخاصية الفورية لحضور مفهومي لأقنوم التعاقد، كتعبير عن الإرادة العامة، في التعمية على تلك الخاصية باصطناع الشبيه [المرآوي] الذي يحمل شعار: إرادة الكل. تحلّ عبارة حقوق الإنسان، كأنها معطاة من إرادة الكل، وليست كحقوقٍ مؤسَّسة أصلاً على واقعة كون الناسَ مولودين أحراراً دائماً: فالحق المعطى يمسي اكتسابياً، مما يجعل الفرد الحرّ يجيء متأخراً، تالياً على فعل الاكتساب هذا. يظل متأخراً دائماً أو مؤخراً بانتظار إنجازات التحقيب التاريخاني. هكذا يتقهقر المجتمع المدني إلى صيغة المجتمع السماوي. فالتأجيل إلى عمق المستقبل يوازي الرفع إلى أعلى درجات المفارقة، في أوج القبة الزرقاء. وليست الحداثة

التقليدية إلاَّ مَفْهَمَةَ هذه المفارقة في صميم المايحدث ذاته. وهي في الوقت الذي تُبدِّد فوريتها، وتؤجِّل نفسَها داخل المايحدث المجتمعي التاريخي الخاص بهويتها الغربية، فإنها تضع كل الخارج، كلَّ آخر، والـ ـ آخر [عامة] في خارج عن تشكيلها، وعن تشكيله في آن معاً. لأنه بكل بساطة لا يتمتع هذا الآخر بأي تشكيل. فالتاريخاني لا يقبل بأي تاريخاني موازٍ له. وإلاَّ لا يعود له هذا الاسم، ولا يكون أيقونة اسمه (الوحيدة).

«لا يتمتع الآخر بأي تشكيل». هذه العبارة تقدم نفسها كنص تقريري بدون أي لُبس. في حين أنها تناصّ مسكوتٌ عن تأويليته لنصّ آخر يُكتب هكذا: «لا يتمتع الآخر [بأي حق] في تشكيلٍ». فمن لا يمتلك هذا الحق أصلاً لن يخوَّلَ له أن يمارس تشكيلَه.

بالمقابل، فإن واقعة القول بالحر الفوري تنجز مقدماً الغاية المؤجلة المستحيلة للتحقيب التاريخاني؛ وهي انبثاقة الفرد. لكن واقعة القول العربي حول الناس الذين يولدون أحراراً، هي أكثر من هذا؛ لأنها تقدم الفرد الحر بصيغة الجمع، أي الأفراد الأحرار. فـ«الناس» كإرادة عامة، إسمُ جَمْعٍ مضافٌ إلى كل الأفراد، الأحرار الداخلين في تركيبه، دون أن يلغي أحداً منهمْ. وبذلك يتحول إلى مشروع تعاقد طبيعي يبحث عن مؤسساته الوضعانية. إذ ليس ثمة فرد إلاَّ وهو الفرد الحر، بل تكاد لفظة الحر تستحوذ على كل المساحة البيانية لدلالة الفرد، وليس على منطقة منها، يمكن إسقاطُها أو إلصاقها. مثل هذه الاستراتيجية الجغرافية أولاً تعتمد أساساً على تقديم مشاهد للبشر الموجودين فعلاً الآن وهنا. إنها المشاهد العرضانية بكل أعماقها التي تماثل واجهاتها. فالفرد الفوري مشهديٌّ كله ما دام لسانه قادراً دائماً على إبداع الأفاهيم التي تُدخل صيرورة الفكر على متغيرات الألوان والظلال والأشكال في مناظر شتى من مشهديته. مثلما يولد الفرد حراً، فإنه يولد ناطقاً. والفورية في هذه اللحظة الاستراتيجية هي أولى دائماً سواء للفردي، للفردي الحر، للفردي الحر الناطق. هناك ثالوث لفظي ينوّع أقنوم الفردي بالنسبة لذاته. مشهديةٌ شبه واحدة تعرض مناظر شتى، وتغيُّر المشهدية دائماً. إن شتات المناظر ينوّع المشهدية، يعدِّل أجواءها، ينحت تضاريسها، كما الطقسُ والأنواء لكرتنا الأرضية. وكما ليس من أنواء بدون أصوات وضجات تعلن عما يجري لتضاريس الأرض تحت وطأتها، كذلك فإن اللسان الواقع في شتي لُحميٌ من ذروة قامةٍ منتصبة يصوِّت عما يحدث للجسد كله تحته. فلو لم يَحكِ اللسان لكان الجسدُ دابّة أو حجراً.

قلنا إنه لا يكون فردٌ إلاَّ حراً. ذلك أنه حيثما تُفتقد الحريةُ يُفتقد الفرد. الحدّان في العبارة لا يؤلفان قضية منطقية فحسب، بل إنهما معطى كينوني لا يوصف بالرغم إن كان واحدياً أو اثنينياً، بالرغم من اللفظ الذي يحتاج هنا إلى أكثر من حدّ واحد ليقدم تشكيله. ولا يُنقص من قيمة هذا المـ...

بالهيغلية. وإلاّ وقعنا ثانية في أسر التحقيب، وبالأخص في شبكة الأدلجات التي ينسجها سلطان التقدم في منعطفات المشروع الثقافي الغربي. ذلك أن فورية المعطى المفهومي لأقنوم الفرد/الحر، لا تغلق تشكيله، بل تُبقيه متأرجحَ البداية والنهاية دائماً، تتخلله صيرورةٌ متعددة الاتجاهات، في حيزٍ هو أقل من أن يكون منفتحاً، وأكثر من أن يكون دائرياً أو لولبياً. فحين يسكن أفهوم في أرحب حيّز وصفي (الفرد/الحر)، فإنه مضطر للتجوّل في الرحابة واستكشاف ما لم ـ يَبْدُ له ـ بعد من مشهديتها المتمادية دائماً حوْلَ وما وراءَ حدودها. إن فورية أفهوم الفرد/الحر تجدد تناهيه في كل بقعة ينزاح فيها وإليها، ملءِ الرحابة اللامتناهية. ولولا فورية التناهي تلك لاستحال الفردُ هباءً، والرحابةُ فراغاً، لا لون ولا صوت. ولذلك يتأرخ مولدُ الفرد/الحر في بدايات التقدم، وليس في منتهاه. وعندئذٍ يختفي الحديث عن التقدم، ويبرز خطاب المتقدّم وحده. ولذلك لا يصح التعاقد بين الأفراد الأحرار، إلاّ إذا بُنيَ على تعاقدِ كلّ فرد مع ذاته أولاً. وبالتالي، فإن المحلّ الطبيعي لهذا التعاقد هو وجود الآخر وقيام الجماعة. ومن هنا يتطور أفهوم الإنسان إلى أول كيانية حقوقية سميت بالمواطن. وربما حسمت هذه الكيانيةُ كلَّ النقاش الفلسفي، وتطبيقاته القانونية والدستورية منذ الثورة الفرنسية، ووضعت حداً للنزعات الحصرية في إشكالية الطبيعة/المجتمع التي شغلت عقول التنويريين تحت وطأة التحوّلات العنفية الكبرى التي سادت مراحل التكوين السياسي الحديث للغرب الأوروبي. لكن العودة إلى أطروحة الفرد كواقعة مختلفة، راحت تنتزع الغلاف الحقوقي السياسي الذي نسج عباءة المواطنة، وأرجعت الإشكالية إلى حدودها الأولى، من حيث إن الفرد هو كذلك مواطن فيما يتجاوز كل الاجتماعيات والحقوقيات، ويتحد مع أنطولوجيا محايثة ومنسية. وهي مواطنية الوطن الأم للجميع، كرتنا الأرضية. هذا الأفق الذي يمكن دعوته بـ(الجغرافي الفلسفي)[9]، ربما يبعث أفهوماً للطبيعة مختلفاً عن تراث الفهم التنويري السابق. إذ تمسي الطبيعة لا تعني الخلق ولا تبعية الكائن إلى نظام كوني أو ميتافيزيقي أعلى، بل هي كونية محايثة، أرضية كلها، تعيد الإنسان إلى مكانته التاريخية الزمنية والتراتبية في آن، من المنظومة العضوية الحية لكونٍ محايث منظور، أو قابل للنظر.

كل ذلك مع ملاحظة الفارق الأنطولوجي بين مفهوم المواطنة المشمولة بأقنوم الإنسان اللامتناهي والمركزي الذي ساد تحقيب تاريخانية الحداثة التقليدية، ومفهوم المواطنة لإنسان غير تام، ويبدعه الأفرادُ الأحرار في مجتمعات الأفراد الأحرار في الوطن الأم العضوي، بَيْتِ الجميع، كرتنا الأرضية السابحة في فضاء الكون اللامحدود، هذا الذي تستشرفه الحداثة البعدية لدى الغربنة الجديدة. وفي ذات اللحظة يعاني الفرد من «بقية العالم»، والعربيّ منه بخاصة، غربةً مزدوجة، من ثورة التاريخانية

تواريخه المتنوعة بالنسبة للغربة الأولى؛ وبالرغم من إشغاله لمعظم الرحابة الجغرافية لأمنا الأرض، بالنسبة للغربة الجديدة الراهنة. ليس هذا فحسب، بل يتجاور مع هاتين الغربتين تعجيزان استبداديان. أولهما: تعجيز فرد العربي، كفردٍ لذاته، ومن «بقية العالم»، عن تشكيل مفهمة وضعية (مدنية سياسية) لما تعنيه فورية الفرد الحرّ، وتَحَلُّها في مركزية التراث العربي. وثانيهما تعجيزٌ عن مواجهة توأمة الغربنة/الأمركة ـ المتداخجة لصالح حدها الثاني ـ في اجتياحها المرآوي لمشهدية المايحدث الفعلي، العالمي الراهن، وذلك في ظل ما تعنيه استمرارية النتيجة الذروية لحرب عالمية ثالثة معلقة فوق رؤوس البشر جميعاً(*)؛ منهية تاريخ الثنائيات كلها لصالح أحادية القطب المسيطر الكلياني؛ ومجهضةً بالمقابل لحظة مولد التعددية كمبدأ أنطولوجي محايث، مقابل ميتافيزيقيات الواحديات الإطلاقية المنقضية.

وحول هذه النقطة بالذات، أي تعارض حلول التعددية أنطولوجياً مع اجتياح التبديدية المرآوية، يعاني فرْدُ العربي بالنسبة لحيزه الخاص أصلَ التعجيزين معاً، وهو المتمثل في استعادة التبريري وتكراره بديلاً عن عودة ذات النفس، في التعلق الكسول بلحظة انغلاق التشكيل التاريخي المنصرم، وتأبيد هذه اللحظة، بديلاً عن استنهاض إرادة الخلق ـ وليس تبعيةً للمخلوق ـ للشروط التوليدية الحقيقية لفورية الفرد الحر، ولما يعطي عبارة «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً» نصَّها الفوري في تضاريس الصيرورة والاختلاف؛ عبارة استنكار التبريري باسم المايحدث القسري الإرغامي، وإعادة بناء المشهدية التي هي فوريّةُ ذاتها، للذات والآخر في وقت واحد.

أول ما تطرح هذه المشهدية الراهنة، معرفياً على الأقل، انقضاء النزعة الحصرية والانحصارية (L'exclusivitisme). فإن فورية ـ الفرد الحر تنهي جدل الحصر في الطبيعي أو/ الاجتماعي، الذي احتوى ثلاثة أو أربعة قرون من تاريخ صراع القطيعات ضد الإيديولوجيات. وقد اجتازته الحداثة التقليدية نيابة عن ذاتها وعن تاريخ الابستمولوجيا بلا تحديد إثني أو جهوي، حتى وصلت أخيراً إلى ما بعد قصتها الحافلة تلك، لتلقى أمامها مجرد فرد وأفراد يستبقون كل تسمياتهم التبريرية، الإطلاقية والقوموية والمجتمعية. وإذا كان ثمة تسمية مرت مروراً عابراً كنموذج فكروي ضمن ما يسمى بالمجتمع المدني، فهي اسم المواطن الذي يقابل الفرد (الطبيعي). فالمواطن هو الفرد ـ الفكرة، في مجتمع /الفكرة/ الحرية. وقد تم حصر وحصار حق المواطنة

(*) في هذا المنحى يأخذ اصطلاح (الحرب العالمية الثالثة) دلالة العولمة، من حيث إنها على صعيد المفهمة، تمثل اجتياح الاقتصادي لسواه من (مثل) المجتمع المدني: كما تمثل العولمة على الصعيد الواقعي، الجيوسياسي، اجتياح الحدود الكبرى للحدود الصغرى، وتجريد «بقية العالم» من بواقي استقلاليتها الفكرية والمعاشية.

بالتبريرين: الإثني (الأبيض) والجهوي (الشمالي) معاً، المسكوت عنهما إبستمولوجياً، والمصرح بهما دائماً على رؤوس الأشهاد، من الأسياد والضحايا. ومع ذلك كان هذان التبريران يخفيان الاسم الثالث المرفوع: **الرأسمالية**. ويجعلان مكانه الديمقراطية. وإذا كان ثمة ما يشكل عنواناً رئيساً لكتاب العقل الغربي فهو: التباس الديمقراطية والرأسمالية. فاللعبة بين / وعلى هذين اللفظين كتبت وحكمت فصول الكتاب جميعاً. وربما في خاتمة هذا الكتاب جاء عنوان فرعي اكتمالي واحتفالي بسقوط العدو الزمني الأكبر: الشيوعية، وبقاء الرأسمالية وحدها. وبهذا فقد تحتم في النهاية أن يملأ الثالث المرفوع **كلٌ ـ العبارة، وكلٌ ـ عبارة**.

في ثنائية: الشيوعية / الرأسمالية، كانت لعبة تبرير أحد القطبين تتطلب وجود الثاني، والإبقاء على الثالث المرفوع مرفوعاً دائماً وهو هنا أساس كل نص وعبارة. إنه: «بقية العالم»، أو العالم ـ بدون تخصيص أو تعميم الكل أو البعض. فالثنائية هذه فرضت أن تمرّ كلُّ مهمةٍ أو كتابة عن العالم أو حوله، عبْر مفردات التبريرين المتعارضين وثوابتهما الأيديولوجية. وخلال تاريخ هذه الثنائية افتقد العالم في نفسه مشهديته الأصلية. وانخرط في ابتكار خطابات التصديق والتكذيب، التحليل والتحريم. فكان كل من القطبين يقيم ديانته فيما هو فوق ـ العالمي، ويفرض محايثة طقوسه وعباداته كتقنيات حصرية وانحصارية تتبادل الاستبعاد والاستنكار، وتستولي على تفاصيل المفهمة والممارسة في حياة الناس اليومية. وكان التبريري الأعظم والأخفى الذي يُجهر به لدى المعسكرين هو الديمقراطية. أما الاستقطاب فقد أدخل العالم في استنفار دائم للشعبوية التعبوية. فُرض على الجميع صراعُ أقل الأقلويين كما لو كان استراتيجية مصيرية للتاريخ، تركزت حول بادرة واحدة: من يسبق الآخر في الضغط على زرّ الجحيم النووي؛ والانتهاء من كل الأطروحات بتفجير العالم مرة واحدة، بحيث لن يتبقى أحد ليكتب عما حدث. وهكذا وُلد فردُ الحداثة البعدية في الغرب وكأنه ظاهرة سعادة شاذة في جوٍ، كلُّ ما فيه يهدِّد بالكارثة الأعظم. وحتى في هذه اللحظة شبه الكارثية والموشكة على الكارثة، فقد استمر تعجيز الفرد العربي، والعالمثالثي إجمالاً، عن قبوله كندّ أو شريك في معاينة ومعايشة الداخل. حدث ذلك طيلة تحولات الاستقطاب العالمي، أو خلال تفجره، أو بعد انهياره. فالاستقطاب ليس حصرياً داخله بالنسبة لكل قطب مقابل الآخر فحسب، بل هو حصري في احتكاره للمصير العالمي، وفي إقصاء العالم عن أدنى مشاركة فيما يمنع له وباسمه، وحتى نهايته.

يُطالَب الفردُ العربي أن يعاود الصعود تراجعياً نحو مختلف تحقيبات المشروع الثقافي الغربي؛ حتى يؤذن له بحصة يسيرة من المائدة اليونانية المستعادة في برهة الحداثة البعدية، ليجلس حولها مع بضعة أفراد من الصفوة المختارة، من أقطاب فردانية يونانية شاحبة. . تُستعاد أثينا الديمقراطية وتقليد (المأدبة) و(حوار) الحب، كعاصمة

متخيلة ومستحيلة، لغرب يفرّ من عواصمه وأريافه الموبوءة، وفي الوقت عينه يقدم ذاته وطناً حصرياً لديمقراطية أفلاطونية؛ شرطُها الأول إلغاء أية مشاركة للآخر في مأدبتها العامرة، بسبب وحيد وهو استحالة ابستمولوجية لأن يكون تاريخٌ معرفيّ لذاتٍ معينة، بكل تحقيبه، تاريخاً للآخر. لذلك لا يتبقى لبقية العالم سوى خيار واحد وهو العيش في ظل حرمان من ديمقراطية ممتنعة عليه معرفياً، لكنه مطالب بقبول أن يفرضها الغربيُّ عليه إجرائياً، الذي هو نفسه لا يملكها إلاّ في مخيلة المدينة الإثنية الطوباثية الموغلة في تجريد القِدَم، والتي تغدو موغلةً في مستقبل يظل هو نفسه بعد كل حاضر، أي لن يكون حاضراً في يوم من الأيام. يكشف عن هذه المشهدية الممزقة زمنٌ ما بعد الاستقطاب الحصري؛ فإن انقطاع الخطاب التبريري مع سقوط الثنائية الصراعية حتّم نزولَ (الثالث المرفوع): الآخر: الديمقراطية: بقية العالم ـ إلى فورية الممارسة. لكن المايحدث الفعلي هو الكارثيّ الأعظم. فالتخطيف الإعصاري يستلب المشهدية المتحققة كلَّ معالمها الحية، ويستعيض عنها بصورها الورقية والضوئية المتناسخة، وأصواتها المسجلة. أما المغني الحقيقي فهو مبدَّدٌ وراء تساجيله.

وهكذا، فإنه ما إنْ دقّت ساعةُ الديمقراطية حتى بدا أن الزمن يتقهقر فجأة إلى ما قبل تاريخ التحقيب وإنتاجاته التبريرية؛ كما لو أن رحلة المفهوم الهيغلي من أجل التطابق مع الواقع الملائم معه لم تنتج أية قطيعة معرفية، ولم تُراكم أيّ تراث تحرري، ولم تكسر سوى أشكال من العبودية، ليتبقى في النهاية هذه العبودية بالذات عارية من كل شكل؛ ومع ذلك فالكل مُجمعٌ على التلعثم وقت النطق باسمها الحقيقي، ولا يجد أحد على رأس لسانه سوى الكلمة التقليدية العتيقة: الديمقراطية، أو بالأحرى العبارة الحضارية جداً: حقوق الإنسان. فهي العبارة الأشد التصاقاً بالفضاء في حين تلتصق العبودية بأرض العالم وإنسانه.

يقف تأريخ واحد معين، يوصف عادة بالغربنة أو بالغربَنة/الأمركة بالأحرى، يقف هذا التأريخ ضد جغرافية «بقية العالم». والمواجهة شاقة ومستعصية؛ إذ إنه في الوقت الذي يمكن لما هو غير أرضي أن يجتاح أرض الغير، فإنّ هذه الأرض لا تمتلك ما يصد اجتياحاً تحققه تشبيحاتُ أفكار تطير في الهواء. مثلما انتظرت الفلسفة قروناً حتى جاء من طالب بأرض لها (من كانط إلى هوسرل)، فإن الجغرافية لا تزال بانتظار من يبدع مفهمتها. وإذا كانت العلوم المادية استطاعت أن تكون وحدها السباقة إلى التعامل مع مفرداتٍ لمحتويات الأرض، من جماد وحيوان ومياه ونبات لغير صالح نقاء هذه الأيقونات وبقائها في الحساب الأخير، فقد جرى تعامل العقل الغربي مع (إنسان) العالم بدون أفراده وشعوبه وأرضه. وليس اصطفاف عبارة «حقوق الإنسان» كتتويج لكل خطاب سياسي في عصر المرآوية الراهنة سوى إمعان في تبرير نفي الآخر من نصّه وحيّزه، من فرده وشعوبه وأرضه.

* * *

لو حاولنا أخيراً أن نتلمّس بعض شتات النص المسكوت عنه، أو بالأحرى المتجوّي الهائم، لكانت لنا بعض عباراته الآتية:

● إذا كان دخول الفرد من الطبيعة إلى المجتمع، مع التنوير الأول (الكلاسيكي)، قد فرض عليه الانتقال من فورية الحق إلى آمرية الواجب (وخارجيته)، فهل إن انفتاح المجتمعات الإثنية والدولتية في مفترق انهيار التشكيلات الامبراطورية الكليانية مع عهد تنوير، حداثوي ومعاصر، نحو المجتمع الإيكولوجي لأمنا الأرض... هل هذا الانفتاح بمقدوره أن يعيد إنسان الفرد/فرد الإنسان إلى لحظة الحق الطبيعي، مع هذا الفارق الحاسم، وهو انبناء الحق الطبيعي هذه المرة على أسس التشكيل العضوي الحيوي لـ(طبيعةٍ ما) موجودة بالفعل، ليست خَلْقيةً، ولا تجريدية، ولا صراعية (خطية تاريخانية) ولا طوباتية. إذ لعلّ الطبيعة ـ أو طبيعة ما ـ تنجلي أخيراً عن مشهديتها لأول مرة، وذلك بعد انغلاق دورات التاريخ التحقيبي، بحسب إيقاع المشروع الثقافي الغربي وواحديته.

● يتغنّى المشروع الثقافي الغربي بفرده الحداثوي البعدي الذي هو ثمرة لتحقيب الدورات المعرفية. لكنه انتقل من مسلسل التبريرات، ليجلس محايثاً للتبرير بالذات دون أن يكون متلبساً بأمْر واحدي، من قبل تبرير معين. فهو فرد (قابليٌ) خالص. وقد يكون صدفوياً، متأرجحاً ورخواً، وربما يعتبر نفسه سعيداً. يُخيل إليه أنه قد غدا ذاك الحامل لإنسان «حقوق الإنسان»، لكنه في الآن ذاته لا يرى فرداً أو إمكانية فرد خارج مشروعه الثقافي ذاك.

من هنا يأتي هذا التعارض الجذري: وهو أن فرداً ـ بعد ـ التحقيب المعرفي، ليس هو كذلك إلاّ لكونه يشغل هذه المنطقة من المواقعية بالنسبة للتحقيب المعرفي. فهو يفترض التعددية في حين يشغل الحيز الواحدي الذي لا يتسع لسواه. وهو يفتح صدره لإيكولوجيا أمّنا الأرض بكل أبنائها من جماد وحيوان ونبات وإنسان، لكنه يعترض على هذه الجغرافية العرضانية باشتراط التاريخانية كخطٍ وحيد طولاني لتحقق تطابق المفهوم وخطابات الواقع. يحدد لنفسه مهمة الدعوة، ويفرض على الآخرين وضعية المدعوين الذين لا يلبّون. أما لماذا لا يلبون، فهو سؤال يتجاوز النسبيات، ويدخل نطاق الأنطولوجيا بالنسبة لمجمل التاريخ الفعلي للحداثة التقليدية. وينضوي تحت التحقيب المعرفي بالنسبة للمسكوت عنه في خطاب الحداثة البعدية الراهنة. فلا يزال الفرد فكرة أو جوهراً في الطرح الأنطولوجي، أو فكرة ـ عن ـ فردٍ ما في الطرح الابستمولوجي. حتى يصح توصيف كوندورسيه (Condorcet) منذ أكثر من قرنين، وخلال حمأة الثورة الفرنسية وإعلان حقوق الإنسان، حين يكتب: «إن الثورة قد فعلت الكثير من أجل مجد الإنسان، وفعلت القليل بالنسبة لحريته، وما كادت تفعل شيئاً بالنسبة لسعادته»[15]. ولعل الحال لا تزال كما كانت أيام كوندورسيه. إذ

إن إعلان المبادىء هو غيرُ تفعيلها. والتفعيل يعني مبارحة الاسم الطبيعي للحق، واصطناع الظروف التي تضعه موضع التحقيق. وهنا، بين الاسم الطبيعي واصطناع الظروف لتجسيد الحق، دخلت على الخط عواصف التغيير الاجتماعي. واجْتُرِحت الإيديولوجيات من أجل وضع برامج التغيير. فانشغل فكر القرنين الأخيرين باصطناع برامج التغيير التي حلت تدريجياً محل الأهداف المعلنة.. انتقل التبرير من الهدف ذاته إلى وسائله أو براجه. فالتاريخانية تطمس خطوط العرض، وتبقي على الخط الطولاني وحده. وتظل سعادة الفرد مؤجلة حتى تتضح فكرته، أو فكرةٌ عن فرد ما!

● امتياز الفرد «العربي» هو أنه يجد نفسه (خارج الموضوع)، خارج التحقيب والأدلجة. هذه الخارجانية قد أُجبر عليها طيلة عصور التبعية والاستيعاب. ثم غدت الخارجانية نفسها انزياحاً مقصوداً لذاته سمح للفرد العربي أن يعاين كل هذا الذي حصل، على الضفة الشمالية، وَقْتَ تغييبه هو وغيابه. وقد تصادف وعيه لاختلافه في ذات اللحظة المعرفية التي أوشك فيها مشروع الغربنة على اختتام اكتماله والتغني بنهايته، واستشراف مواقعية اختلاف جديدة خارج أسوار الأدلجة التقليدية. فـ(التأسيس في المختلف) أرض مشتركة لفرد من الشمال، وفرد من الجنوب، وإن كانت تباينت مفهمة الاختلاف عينها، وافترقت معادن التأسيس، والمقالع التي توفرها للضاربين في صخرها ووَعْرِها، بين غربي مشبع بثقافة التبرير، وعربي موغل في فورية التحرير.

الأول يحارُ حيرةَ حداثته البعدية، هل تتخلى عن تراث جدتها الحداثة الكلاسيكية، فتخضعها لآخر دروس (التصنيف) الذي تعلمته منها، فَتُرْكِنُها على رفوف الأركيولوجيا، أم تعرضها، باردةً وهادئةً، في ذات مشهديات الحداثة البعدية، كعمق شبه كثيف في كواليسها الشافة. لذلك كنا نُلمِّحُ دائماً إلى أن فكرة فرد مبرّاً من كل علل الفردوية والاجتماعوية معاً، إنما تشوبها تجارب أربعة قرون من صراع الأدلجة ضد براءة الصيرورة، تشحنها وراءها، وتحاول هذه الشحنة الثقيلة أن تُفقد براءة الصيرورة فجائيةَ زمانها وإبداعها الخاص. وهذا ما تحاول الأمركة أن تفعله حيال الغربنة الغاربة. إنها تنفخ الروح في كل تصنيمات الغربنة التاريخية. تنتزع من كل أقانيم الأيديولوجيات الثاوية والمنقضية علف الإيديولوجيا كتشكيل شمولي، يُراد له البقاء والتفعيل حتى بعد سقوط نماذجه. وهذا ما حاولنا التعبير عنه عندما نشير إلى أن سقوط كل تبرير على حدة، بعد انقضاء حقبته المعرفية، لا يعني انهيار التبريري عينه، كنظام أنظمة معرفية قادر باستمرار على توليد وإنتاج التبريرات المناسبة لظروف موضوعاتها. فالأمركة تساهم مع الغربنة في دفن الأيديولوجيات، لكنها تحافظ على شكلانية الأدلجة عينها بدون التمسك بمحتوى معين أو واحدي. ومع ذلك، فإن التبريري القادم مع الأمركة، سوف يتخلى عن كل آليات الإيصال، من إقناع وإغواء،

من برهنة أو مفهمة، من حوار أو تحوير. فكل تراث الميديولوجيا المعهودة تتخطّفه المرآوية من أوالياته وتشريعاته، تطمس ملامحه المعهودة، وتستخدمه في تشبيح هياكله، حتى يغدو كلّ شكل أعجزَ من أن يقدم تشكيله. فالتبريري يحْسر كل تاريخه عندما يصل حقبتَه الأخيرة المرآوية؛ يسلّمها أسراره وممتلكاته، ويضع بين يديها عدة الشغل التي لن تنفع المرآوية في شيء، إلاّ في تغذية حنين إلى عهد لغوي منصرم إلى غير رجعة، وسط أشمل خداع مزدوج يلفّ العالم، يصدقه صانعوه وضحاياه معاً.

أما الثاني، فهو الفرد العربي الذي يعثر على جسده قبل فكرة جسده، ويتحسس مسمّاه قبل أن يجد له اسمه الواحد. أو لعله يُخيَّل إليه، على العكس، أنه هو الفكرة قبل الجسد، وهو الاسم قبل المسمّى. هذا الوضع يبقيه في حال التأرجح. لكن الحسْم يداهمه من أكثر من جهة. وهو لا يمتلك بالمقابل إلاّ مشروع هوية خصوصية لا تلقى سياقها الموضوعي إلاّ عبر نوع من المايحدث فوق - التاريخاني، يضع التحقيب المعرفي الغربي في تمفصل إيجابي مع ثورة العالم الجغرافية. يضع أمن العقل في اشتراط أنتروبولوجي شمولي مع أمن الأرض، ومستقبل الحياة على كوكب كامل، وليس لقارة أو إقليم.

إن انبثاق فرد عربي ليس مؤشراً على تحول معرفي في صميم حضارة معينة توصف بالعربية الإسلامية فحسب، ولكنه مؤشّرُ الحداثة البعدية الجديدة، وقد أنجزت أركيولوجيا المشروع الغربي بكل ذاتياته اللامتناهية، واستطاعت أن تشرك ثقافات العالم كله في حقبة انتهاء التحقيب، بحيث يتم أخيراً قطع المسافة الفكرية بين حقوق للإنسان كانت عرضة دائماً لعواصف الأدلجة، ومفهوم للفرد، إيجابي، ويومي، ومحايث، وغير قابل للاستنفاذ. صعب وصعوبته هي كثرته اللانسخية؛ التقاؤه في كل مكان أرضي ومواقعي، وليس في أقانيم الكاتدرائيات المسورة الحجرية.

شرط انبثاقة الفرد العربي، وكل فرد من «بقية العالم» هو ولادة عصر جيوفلسفي، يتم فيه تحرير الإنسان من كل مداخل (أل) التعريف، لكي يغدو جسدُ العبارة وحدَه يسبق مدخله النحوي، أي عندما يختفي ادعاء تعريف ما لا يُعرَف. ويصبح التعريف مجرد التأشير على أجساد الأشياء البسيطة، التي مع ذلك تؤلف كوكب العالم، أرض البشر بدون الـ - إنسان، ومع كل إنسان.

الهوامش والمراجع

(1) Alxandre Kojève: **Le Concept, Le Temps, Le Discours.** Ed. N.R.F. Gallimard. et voir: Dominique Auffert: **Alexandre Kojève.** Éd. Figures-Grasset.

(2) J.F. Lyotard: **Témoigner du différent. Quand phraser ne se peut,** Ed. Vsins.

كتاب جدلي اشترك فيه إلى جانب الفيلسوف ليوتار مفكران آخران قدما عرضين حول مفهوم الاختلاف. وقد وردت العبارة أعلاه عبر صيغ مختلفة خلال المداخلات.

(3) M. Foucault: **La pensée du dehors.** P.15. Ed. Fatamorgana.

(4) A. Badiou: **Manifeste pour la philosophie.**

انظر ترجمة كاملة لهذا الكتاب في مجلة: العرب والفكر العالمي، العدد الثاني عشر.

(5) M. Heidegger: **Les hymnes de Hölderlin, La Germanie et le Rhin.** Ed. Gallimard.

(6) Gilles Deleuze: **Qu'est-ce que la philosophie?** Ed. Minuit.

يختصر دولوز إبداعه الفلسفي بآخر كتاب له يطرح سؤال: ما هي الفلسفة، كما في البدء دائماً. ولا يلقى سوى جواب واحد هو: إبداع الأفاهيم.

(7) Régis Debray: **Cours de médiologie générale.** Ed. Gallimard.

(8) J.J. Rousseau: **Du Contrat social,** Gallimard, Pléiade (Vol. III. Écrits politiques) P. 371.

Voir encore: Luc Boltanski, Laurent thévenot: **De la justification, les économies de la grandeur,** Paris. 1991 - P. 107-150.

(9) يفتتح دولوز فصله الممتع من كتاب (ما هي الفلسفة)، وعنوانه: (Géophilosophie)، بهذه العبارة، «الذات والموضوع يقدمان مقاربة سيئة من الفكر. ليس التفكير خيطاً مشدوداً بين الذات والموضوع، ولا ثورة لأحدهما حول الآخر. فالتفكير إنما يقوم بالأحرى في رابطة إقليم (Territoire) بالأرض». ص 82، من الكتاب الوارد أعلاه.

(10) C.V. **De la jusitification..** P. 141.

وقد ورد نص كوندورسيه هذ مقتبساً من كتابه:

Condorcet: **Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'ésprit humain,** Ed. Prior; Paris 1937, P. 199.

ليس الشر المحض وعداً دهرياً للإنسانية مع الكارثة المطلقة. ليس قيامةً دنيويةً أو جحيميةً. لكنه هو حال امتناع فهم العالم بغير أدوات الشر المحض نفسه. إنه الاستحواذ على مركزية الفهم والتأويل بما يلغي أية مغايرة لمحيط الدائرة حوله. ذلك أن شرور التاريخ فجرت جاهزيات الفهم بالرغم عنها. حتى استطاع الفهم أن يتجاوز جاهزياته تلك واحدةً بعد الأخرى، ويغلق دارة كل تحقيب حدثي أو معرفي، وصولاً إلى حال قيام الفهم بذاته ولذاته التي تميز خاتمة الحضارة، والشروع في انبناء المدنية. وبذلك لا يبقى أمام شرور الحضارة النسبية إلا القفزة النوعية الأخيرة نحو تصييرها الشرَّ المحض، أو اختفائها المحتوم كأركيولوجيا فعالة أو ترميزية. لن تتحقق تلك القفزة إلا بالنقلة الحاسمة من صراع جدلي ضد ومع جاهزيات الفهم، إلى الفهم وموقعه بالذات، إلى: الفكر بما يرجع إليه وحده.